民國叢書

第四編

· 9 ·

哲學 · 宗教類

中國名學　虞愚編著

先秦辯學史　郭湛波著

惠施公孫龍　錢穆著

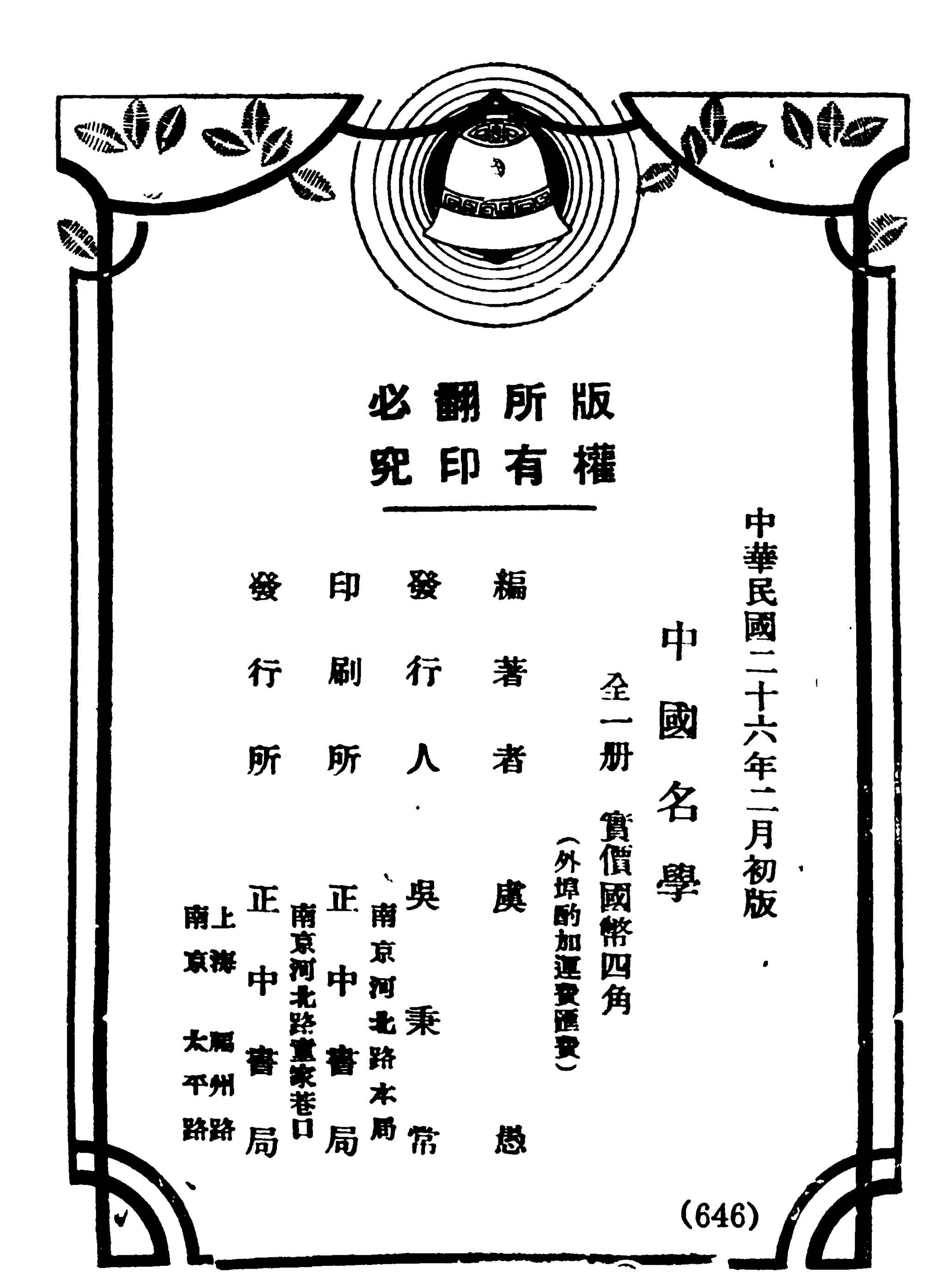
公孫龍子考　胡道静著

吕氏春秋政治思想論　黄大受著

上海書店

中國名學

虞愚編著



中華民國二十六年二月初版

中國名學

全一冊 實價國幣四角
（外埠酌加運費匯費）

編著者 虞愚

發行人 吳秉常 南京河北路本局

印刷所 正中書局 南京河北路童家巷口

發行所 正中書局 上海福州路 南京太平路

(646)

自序

論理學素有「科學的科學」（Scientia scientiarum）之稱，所以立定思考之形式及法則，研究各科學之工具也。使無論理學，思考之眞僞無從判別，而吾人之思路無由循一定之方向以獲新知，將見事物之眞相不明，天下之是非淆亂，此論理學之所以重要也。墨子云：「凡出言談則不可不先立儀而言。若不先立儀而言，譬之猶運鈞之上而立朝夕焉也。我以爲雖有朝夕之辯，必將終未可得而從定也。是故言有三法。何謂三法？曰：有考之者，有原之者，有用之者，惡乎考之？考之先聖大王之事。惡乎原之？察衆人耳目之情。惡乎用之？發而爲政乎國，察萬民而觀之。」此極言論理學之必要，謂發議論若不以論理學爲基礎，則議論爲徒勞矣。雖然，世之詆論理學爲無用者，亦實繁有徒，揭其攻端，不外兩種：（一）人類本先有適用「假定」解決疑難之思考，後有論理學，今治論理學者謂論理學乃研究思考之形式及法則，兼以示爲學之塗徑。準斯而談，則人類先論理學而出者，不知幾何世，使不通論理學而所思輒誤，則人事無一日盡利之推行，卽本無由爲緣起，故謂必通論理學而後能思者，無異言必審養而後知飲食，先有韜鈐而後有兵戰也。（二）今之科學家，曷嘗誦論理學書，曷嘗知思考之法則，然其發明如故，進步如故，可知治各種科學不必以斯學爲塗徑，治學既不必以斯學爲塗徑，則論理學亦無用矣。以上二難，自表面觀之，似言之成理，持之有故，然詳其實義，未免爲似是而非之談，須知人類固先有適用「假定」解決疑難之

思考，後有論理學，惟人類無論理學以前，應適用何種「假定」爲解決疑難之思考疏漏誤謬而不自知，今治論理學，惟研究正當之思考焉耳。質言之，即決定何種「假定」爲適用之解決焉耳。並非謂人類無思考功能，而論理學能產生思考也。復次，「科學」乃一種完成之認識，其性質在形式方面論，屬於完美之邏輯。在實質方面論，屬於精密之探索。故科學家雖不學論理學而各種科學皆完美之邏輯組織而成，其精神早與論理學理論深相契合矣。總之，論理學之必要，已無庸吾人否認，而斯學功用之淺深，亦以斯學將來之發展至若何爲斷，固無庸吾人軒輊於其間。祇以今日之論理學情況而論，其顯著之功用已有三點：一．問題發生之時，曾學習論理學者，判別是非眞僞較有把握。二．能糾正過去錯誤之思想及幫助將來產生正確之思想。三．比較容易發現他人誤謬之思想。而斯三者正論理學爲治各科學之工具，學者所當注意其法則，以辨事察理者也。余素喜運用思想，尤喜研究思想之方法。民十五負笈武昌佛學院研究內學，民十七負笈南京支那內學院研究法相，對於因明一學興趣特厚。民十九求學上海大夏大學，課餘編著因明學一書，值主大夏月刊編輯事，即以初稿之一部分充實篇幅（因明學屢經删改，現由中華書局出版，列爲大學用書，讀者可參閱）當時即思將中國名學編爲專論，作爲比度而僭論之，顧此業巨大，久而未成，爾後日有孳索，所得雖較前爲富，然輒不敢下筆，欲有所寫訂，恆歛然而止焉。民廿四年秋應閩南佛學院之請，爲諸生授「社會學」及「中國名學」課程，社會學以所編互涉之理論及其實際替代，中國名學則先取前所編已成一部分之草稿作爲講義。日後乃賡續未竟之業，旋編旋授，歷時既多而講義

草稿亦幾盈寸矣。本思一得之愚，焉敢有所希冀。念學術公器，人人得而論之，凡所編著，云胡可祕？撰草既竟，適諸生以印行爲請，乃將閩院所授中國名學略加删定以成此本。吾嘗以爲世界上比較有系統之學術思想，惟希臘印度及中國三系而已。北非及西亞之文化經地中海傳布於南歐，發展而成爲西洋最古之希臘文化及羅馬文化。中國及印度文化亦經中亞互相衝突互相調和，終普及於全亞。印度及中國隸於東方，對於論理學皆有相當之貢獻。通常稱印度論理學，即指「因明」而言。西洋論理學即指「邏輯」而言。中國論理學即指「名學」而言。中國名學材料，雖散見諸子百家學說之中，一鱗一爪，殘缺不完，然如墨經所言「以名舉實」（概念）「以辭抒意」（判斷）「以說出故」（推理）三義，固屬演繹邏輯之範圍，而小取篇所陳「以類取」「以類予」諸義，則已有歸納邏輯之傾向。即荀子著正名篇，殆明斯意。歸納者，即荀子所謂「大共」「小共」也，故立名以爲界。演繹者，即荀子所謂「大別」「小別」也，故立名以爲標。惟荀子正名篇詳制名之術而不著辯律，墨翟則審乎辯律而略制名之術，斯其異耳。他如公孫龍子重物指之辨，究白馬之非，定堅白之義，在在審其名實，慎其所謂，衡之西洋邏輯或印度因明，其所敍述或稍幼稚，然亦不無可採之處；況另有無名學派追究本體，昌言止辯之法乎？故吾人不治斯學則已，欲究斯學，又欲審中國學術思想與西印二土所以不同之故，於中國名學之研究，似不容或緩焉。本書分爲緒論及本論二部，緒論固先究名之「起源」「意義」及其「功用」。本論則從歷史沿革論列「無名」「正名」「立名」「形名」四學派之思想及今後研究應有之態度，其目的在藉論理學之德用，以明體構之價值，雖說明間採新舊，而全書

重心，實在中國純粹論理之探討，故取材方面不盡在漢志名家著述之書；蓋漢志所錄成公生五篇，惠子（名施）一篇，黃公（名疵）四篇，毛公（趙人）九篇，今皆已亡，卽所存鄧析子二篇，尹文子一篇，公孫龍子十四篇，亦多屬形名及詭辯一流，於純粹論理未盡脗合，名其所名，非近世論理學之所謂名也。本書倉卒寫成，且國內尙無此種著作，除固有諸子舊書外，所有體系組織，率由鄙意建立。中間凡有庸疎乖謬之處，惟海內賢達之士有以敎之。

中華民國廿五年十一月山陰虞愚德元序於南京。

目次

緒論

本論

緒論

第一章 名之起源

文字根於語言，語言本乎聲韻，明語言文字爲有情類情意想念互相交通之具，猶身器交通之道路及舟車也。未成語言之前，固嘗先有聲勢容勢（手勢面容等）等，以互表情想，一羣之同類者，習熟聲音曲屈之趣，世代相傳而語言起。未成文字之前，固嘗先有結繩圖象等以相持意念，一羣之同類者習熟形聲契合之趣（單文及字母即爲形之符號或聲之符號，）世代相傳而文字起。演而益進，語文蔚興，亦猶椎輪大輅踵爲汽車。語言如點，功在暫親表示，文字如線，功在遞久傳持。語言如身運足行路，文字如身乘舟致遠。非語言文字（名）則自心衆心無以相涉，歷而通恕，恕者推衆心如自心，比自心如衆心，即爲推比之所由起，欲由推比而求，決知語言文字之爲必要工具，亦不亞於數學，故曰有名爲萬物之母也（用近人太虛法師說。）然吾國關於語言文字（名）之探求，向來有不同之二說：（一）以抽象詞語發達在先，而具體語殿之。劉師培小學發微及正名隅論謂：古人觀察事物，以意象爲先。蓋非有抽象之能力，不能辨別客觀界之質體；故古代之名詞，非具體之名詞也，僅抽象之名詞

耳。而上古之時，非必以此爲名詞也，僅「靜詞，」「動詞，」「感歎詞，」及相稱旣久，昔之所謂「靜詞，」「動詞，」「感歎詞，」一變而爲眞實之名詞。其言曰：「日訓爲實，月訓爲闕；先有實字之義，因日形圓實，因以實字訓之；先有闕字之義，因月形半缺，因以闕字訓之。……足證古代音同之字，義卽相同。而義象之相同者，古人皆別爲一類。且古人析字，旣立意象以爲標；復觀察事物之意象，凡某事某物之意象相類者，卽寄以同一之音，以表其意象。」而陳澧亦有重意象之說。其言曰：「夫天下事物之象，人目見之，則心有意，意欲達之，則口有聲。意者象乎事物而構，聲者肖乎意而宣。聲不能傳於異地，留於異時，於是書之爲文字，文字者，所以爲意與聲之迹。未有文字以聲爲事物之名；旣有文字，則文字爲事物之名。」惟陳氏未語及「具體詞」或「抽象詞」二者發達之先後耳。(二)以具體詞語發達在先，而抽象詞語繼之。章太炎語言緣起說謂文字之可見者，上世先有表實之名，而表德、表業之名次之。其言曰：「以印度勝論之說儀之：實、德、業、三者各不相離。人云馬云，是其實也；仁云，武云，是其德也；金云，火云，是其實也，禁云，毀云，是其業也。一實之名，必與其德若與其業相麗，故物名必有由起。雖然，太古草昧之世，其言語惟以表實，而德、業之名爲後起。故牛、馬名最先，事武之語，乃由牛、馬孳乳以生。」以上二說，一以意象之名爲先，一以具體之名爲先，各有所勝，然持海岱爾(Herder)之理論相較，則二說實可並存焉。海岱爾以爲原始語言，由於自然音之模倣，例如綠羊在前，其鳴聲之刺激吾人感官者特強，此其鳴聲之特性，實爲認識綠羊最初之標記。故言語之成立，由於自然音之模倣。歎詞理論(Interjectional Theory)以爲原始語言卽感歎詞推究之，例

如然、諾、喜、笑、涕、泣等字，即就感情所激動之聲音，以爲語言。吾人手勢或作態，當分爲「泛應的」與「特指的」二種。泛應的手勢與聲音連合，即所謂「歎詞，」特指的手勢與聲音連合，即所謂自然音之模倣。換言之：泛應者，乃受刺激而流露於不自覺者，屬於感情也。特指者，乃因受刺激，而欲以所見所聞，指與他人者，屬於理性也。發於感情者，爲象人意所製之音；出於理性者，爲象物所製之音；可知具體詞抽象詞皆爲自然之音，前爲感情所激動之歎詞，後爲根於理性之模倣，一屬主觀之泛應，一屬客觀之特指耳。二說皆可並存也。

「具體」及「抽象」兩種語言既爲初民之共有，不能定其發生之先後，然綜此二種詞語又如何緣起耶？

章太炎原名本唯識家義論此甚詳，因節錄其言如左：

名之成，始於受，中於想，終於思。領納之謂受，受非愛憎不著。取像之謂想，想非呼召不徵。造作之謂思，思非動變不形（本成唯識論所說）。名言者，自取像生。故孫卿曰：緣夫官，凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也（以上正名篇文）。此謂想隨於受，名役於想矣。又曰心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也（正名篇文）。接於五官曰受。受者謂之當簿，傳於心曰想，想者謂之徵知，一接焉一傳焉曰緣。凡緣有四（識以所對之境爲「所緣緣；」五識與意識迭相扶助，互稱爲「增上緣；」凡境像名言義理方在意識，而能引續不斷是有意根，故前識於後識爲「等無間緣；」一切心物之因，名曰阿賴耶識爲因緣）增上緣者，謂之緣耳知聲緣

目知形，此名之所以成也

章氏語言緣起說又曰：

物之得名，大都由於觸受，觸受之噩異者，動盪視聽，眩惑熒魄，則必與之「特異」之名。其無所噩異者，不與特名，以「發聲」之語命之。夫牛、馬、犬、羊、皆與人異，故其命名也。亦各有所取義。及至寓屬形體，知識多與人同；是故以侯稱猴，侯者，發聲詞也；以爰稱蝯，爰者，發聲詞也。……蓋形體相似，耦俱無猜，目無異視，音無異聽，心無異感，則不能與之特異之名，故以發聲命之則止。其在人類亦然，異種殊族，爲之特立殊名。如北方稱貉，南方稱蠻，稱閩，其名皆特異；被以犬及虫豸之形，謂其出於獸類。……抑諸夏種族自西來。隴西之羌戎者，又四岳苗裔也。故於西方各種，亦不爲特立異；或稱曰羌，羌者發聲詞也，或稱曰戎，戎者又人之聲轉也。東方諸國不與中國抗衡，故美之曰仁人，號之曰夷種。夷本人字聲轉得名；夷古音當讀人脂切，人夷雙聲，其均爲脂，眞次對轉，而夷復爲發聲之語。斯又可展轉互證矣。……由是言之，施於獸類者，形性絕異，則與之特異之名，形性相似，則與之發聲之名。施於人類者，種類絕異，則與之特異之名，種類相似，則與之發聲之名。以此見言語之分，由觸受順違而起也。

人自稱與最親暱之相稱，亦以發聲之詞言之。如古人稱先生曰兄，今稱先生曰哥；兄爲發聲詞，哥亦發聲詞也。至親無文，則稱之曰爾，曰乃，曰若，此皆發聲詞也。……此皆無所噩異，故未嘗特制一稱；益明言語之

分，由觸受順違而起也。

蓋嘗總而論之，一切「抽象」或「具體」名之緣起，莫不始於觸受——觸(Resultantsension)謂三和合(根境識更相隨順故名三和)分別變異令心心所觸境為性，受想思等所依為業。受(Feelings aroused by sensation)謂領納順違俱非境相為性，起愛為業，略當心理學之「感覺」——基於想像——想(Ideation)謂於境取像為性。施設種種名言為業，謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言。——終於思——思(Volition)謂令心造作為性，於善品等役心為業，謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。——惟發於主觀者初為抽象之名，基於客觀者初為具體之名，由抽象衍為發聲之名，由具體衍為特異之名，然此二者又悉基於觸受之順違以判親疏焉。

第二章　名之意義

嘗考說文一書，訓名為命。名字下云：「名自命也。從口從夕，夕者冥也，冥不可見，故以口自名。」此其造字之意，自今日視之，有似迂曲，然古代人禽雜處，親敵莫辨，黑闇夜行，動遭不測，故常以口自呼，以免對方錯覺，造字者取此意象，故從夕口，何意製為「名」字，其作用有如近日之「口號」矣。其音曰「名」者，亦取自呼，使人明瞭之義。是故劉熙釋名曰：名者明也，名實使分明，是則名也者，人治之大者也。人不可別，別之以名字，所以別萬物萬事也。故亦謂之名。古人名起於言(見邵子觀物外篇)，發志為言，發言為名(見大戴禮四代篇)，故左氏傳曰：

名以制義。莊子曰：名者，實之賓也。名附於實，而卽以見義，六書之例，首重指事象形，形者，統乎物者也。事物不可辨，則卽物窮理，指以定名而復緣名以造文。故尹文子曰：形以定名，名以定事，事以驗名，此言事物推理之不可無別也。蓋就其別者言之曰文。就其所以別者言之則曰名。名也者，所以代表內心之概念，而爲言語之發端，判斷之工具也。名與文相輔而行，而統之者爲書。周官「外史掌達書名於四方。」「大行人屬瞽史諭書名。」儀禮聘禮曰「百名以上書於方，不出百名書於策，」馬融論語注幷謂「古曰名。今曰字。」周禮外註言達書名，中庸言書同文，其義一也。論語言「多識鳥獸草木之名，」則名又統訓詁言。近人陳鐘凡謂名與聲音而俱起，造端在文字之前，必有文字而後名之象迹著，溯名學起原，當在文籍既與之後，斯言可謂似之矣。雖然，猶有未樹也。欲知名之意義，須先知名之範圍。印度聲明之學，樹立名身(梵云那摩迦耶Namakayah)句身(梵云鉢陀迦耶 Pedakayah)文身(梵云便繕那迦耶 Vyanjanakayah)於名之一義，闡發切當。「名」「句」「文」三者，視聲音屈曲所詮差別而分，但爲附麗聲音曲屈之符號，獨體曰文，亦名曰字。如 a b c d 等是。二個字母以上聚寫一處，則曰「文身」。綴文(字母)而詮表單事單義是爲「名」，或謂之「想」。如說「人」「死」等是。若中國「字典」「辭典」所列之各字各辭。二個各字以上聚寫一處則曰「名身」。多名身綴二名以上詮表彼事義與此事義關係者之一辭曰「句」，或稱爲「章」(俱舍論五謂辨了業用、德、時、相應、差別、六種之章，是謂句。)如說「人皆有死」「民無信不立」等是。二個名辭以上聚寫一處，則曰「句身」。中國文字有名而無字母，此與西文梵

文異，而梵之有字母則與西洋同也。身者聚集之義，自二名二句二文以上皆得稱身。意顯聚集多名說多名物，聚集多句說多句意，聚集多文表多聲韻，故謂之「身，」然文身仍爲文而非名句，名身亦仍爲名而非文句，句身亦仍爲句而非名文，其界不相混也。可知名之範圍，介於文（字母）句之間，其意義在綴文而詮表一事（例聲）一義（例無常）則無異議也，

第三章　名之功用

復次：名之功用者，尸子曰：天下之可治，分成也。是非之可辨，名定也。尹文子曰：名定則物不競，非無心，由名定。荀子曰：故聖王之制名，名定而實辨。凡此諸說，所以明名之不可無，而亟宜制定之者也。又名之已成者宜審而用之，有不合於事物之實者則去之，其合於事物之實者則取之，以期名實之一致，公孫龍子曰：正其所實者正其名也，其名正，則唯乎其彼此焉。墨子曰：以名舉實，鄧析子曰：循名責實，實之極也。按實定名，名之極也。凡此皆所以用名之時，宜察名與實是否相符，而不可昧實以亂名，亦不可誤名而亂實也。名與實相表裏者，始本無名，因實而生名（名即實之符號）繼而有名，循名以責實；今有恆言：鯨，魚類也。電，氣體也。皆所謂名者也。正此之名，以立判斷，進而求實是否與名相符，鯨魚類乎？電果氣體乎？如不符於其物之實質若何而求符，所謂責實者是也。然實由名辨，名之不立，何緣相責？具名而不正，雖責何成？此正定名之功用也。細至一事一物，大至社會國家，執名以繩，若網

在綱。董仲舒曰：「名者大理之首章也，錄其首章之意，以窺其中之事，則是非可知，順逆自著」（見春秋繁露深察名號第三十五。）鄧析子無厚篇曰：「循名責實，君之事也。奉法宣令，臣之職也。」轉辭篇曰：「循名責實，實之極也。按實定名，名之極也。參以相半，轉而相成，故得之形名。……明君之督大臣，緣身而責名，緣名而責形，緣形而責實。」尹文子大道上曰：「名也者，正形者也。」形正由名，則名不可差。……有形者必有名，有名未必有形，形而不名，未必失其方圓白黑之實，名而不可不尋名以檢其差。故亦有名以檢形，形以定名，名以定事，事以檢名。察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣。……今萬物俱存，不以名正之則亂。萬名俱列，不以形應之則乖，故形名者不可以不正也。」司馬談論六家要旨曰：「名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而先人情……若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。」崇文總目敍釋曰：「名家者流所以辨覈名實，流別等威，使上下之分不相踰越也。」班固漢書藝文志曰：「名家者流，蓋出於禮官，古者名位不同，禮亦異數，孔子曰：「必也正名乎。名不正，則言不順；言不順，則事不成。」此其所長也。」綜上定義，名之爲用，大莫與京，豈惟論理之所先，亦齊經世之所本。惟自論理所事之範圍衡之，端爲「區別事物」「抒發意見」「推論是非」而已。今以次論之：

（一）區別事物——夫宇宙之間森羅萬象，與凡天地山川日月風雨人物，日呈於吾人之前，接於目而感於心（想），必有名以記萬事萬物之特徵以窮萬事萬物之變化。如設「人」之一名，則舉凡某甲某乙張三李四等之人皆屬之立「羊」一名，則黃羊白羊黑羊皆屬之，吾人能得一切的知識悉基於名，有名爲事物之符號，昔

日之事物始可識之於今，今之事物始可推之於後，社會交互行爲，卽由是而萌焉。此區別事物之功能也。

（二）抒發意見——人類原兼有理性之動物，非徒認識某事某義，卽予以某事某義之名以區別而已。既有事物之接觸，必有感於心卽動於中而抒發一己之意見，如知方趾圓顱有體有形有重有生命有知覺有運動有理性之相爰有「人」名。又知刹那刹那生滅之相，爰有「無常」名。於是聯合「人」及「無常」一名加一繫辭，則成「人是無常」之一判斷，有此判斷之作用，然後人類之意見始能互相交通，此互相交通之功用，基於數名之組合焉，此名有抒發意見之功用也。

（三）推論是非——判斷有賴於名之組合固矣，然徒有判斷而不論所立之判斷或是或非，則名亂矣。故抒發意見之後，尤須注重內容所以濬發，運用若何而得眞，若何而陷謬，則必有推理之法則衡乎其間矣。一切歷史之記載，學術之探討，將既知之經驗推論未知之經驗，悉基於此。此推論是非之所以尙也。效力雖在推論，而工具仍基於名，名學之爲用於推理一事爲尤烈矣哉。

本論

第一章　中國名學沿革大概

我國學者以人生實際應用爲鵠，不暇措意於理論之是非，向無名學專家，顧孔子雖言「名不正則言不順，」指陳正名與爲政之關係，然多偏於倫理方面，並未以此專其所學，更無所謂名學家之號也。厥後道家一流，若楊朱莊周諸子，承老子無名學說之影響，遂有名僞無實（列子楊朱篇，）是非齊一（旨詳莊子齊物論下另詳之）說之產生，究其本意，端在破除名相追究本體也。正名者流，乃思有以自衞自立之道，於是對於自身進而討論正名之工具，期自宗足以成立，對於他宗轉而研求推論之方法，期立義足以破敵，相激相滲，蔚成宗風，此時著述可以公孫龍子之名實論等孫卿之正名篇代表之，而墨翟之經上經下經說上經說下大取小取，尤爲中國名學之作泉（近人王獻唐曰：「墨子註經，按係另有作用，滑勝墨辯註敍云『墨子作辯經以立名本。』是正名亦爲著經條件之一。又墨經各條必以一字或數字標題，下說明題字定義，如第一條標爲『故』字，接云『所得而後成也』第二條標爲『體』字，接云『分於兼也』餘俱類是，其所標題字，若『故』若『體』皆名也，所述題字定

義如『所得而後成也』『分於兼也，』皆所以正『故』『體』之名也。名之不正，由其界說不定，既定矣，胡爲不正？此恐千慮一得，認爲墨經經上下必兼爲正名作也。」斯言極是。惟墨子正名，偏重論理方面與儒家正名分之名不同，此亦不可不知也。惟各家皆有名學之材料，無所謂名學專家，以故辨析名理遠不逮希印二土。除固有名學時期（斷自秦漢以前）諸子中有關名學之理論如大學中庸論語，老子道德經，莊周齊物論，孫卿正名篇，惠施歷物十事，公孫龍子名實論等，墨翟辯經外，全無有一系統之名學書籍，且自漢武罷斥百家之後，此義幾成絕響矣。迨唐貞觀三年，我玄奘大師，負笈印度，於迦濕彌羅國，就僧稱法師學俱舍論、因明、聲明等，歸國後遂有因明正理門論及因明入正理論之譯，復經其高足窺基爲之疏解註釋，更爲完密，其餘所譯法相唯識典籍，內容率多立破之言，治佛學者，幾當先學因明以爲基礎，是爲我國有完密論理學之始。顧我國本富有玄想文學倫常之民族，學者常以教人爲己任，有傳授而無駁詰，非如希印二土公其說，立其量，以待人之贊成與否，故於辨析名相興趣不厚，雖有完密因明學之輸入，猶難發揚光大，况其他乎？因明之無人過問，蓋歷宋而元而明矣。洎有明末葉，崇禎初年（1631）李之藻譯名理探一書，是爲西洋邏輯輸入中國之始。厥後嚴復譯穆勒名學名學淺說，王星拱譯科學方法論，劉伯明譯思維術，梁啓超本邏輯法則董理墨經著墨子微，鳴於世，一時風起雲湧，俾國人漸知論理學爲治各科學之工具，以科學典籍皆從邏輯法則而成，不通邏輯，幾如良將健卒之戈矛甲冑以爲之藉，以攻不克，以守不成也。惟從來徒事翻譯工作，猶未有整個之著述耳。綜上以觀，中國名學之沿革，除秦漢以前爲

中國名學固有之時外，其餘非印度因明輸入之時期，卽爲西洋邏輯輸入之時期，以故論名學材料，仍當溯於古代，惟殘缺散佚而不可觀尙多多也。持較希印二土，固慚愧滋深，而學術科學不能宏廓昌明，實由於是；今後賢智，有以利導我中華民族之學術自任者，可以知所務矣。

第二章　中國名學之派別

從中國名學沿革大概觀之，可知中國名學極不發達，碩果僅存殘而可信者，仍溯自古代，然若循班固漢書藝文志所稱名家祇有鄧析尹文子公孫龍成公生惠子黃毛公七家，揆諸事實諸多不合，鄧析好逞小辯，亂國法，故見殺於當時（呂氏春秋曰：「子產治鄭，鄧析務難之，與民之有獄者約；大獄一衣，小獄襦袴，民之獻衣襦袴而學訟者不可勝數，以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變，所欲勝因勝；所欲罪因罪。鄭國大亂，民口讙譁，子產患之，於是殺鄧析而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。」又荀子楊倞注引劉向曰：「鄧析好刑名，操兩可之說，設無窮之辭。」）不宜列入名家，而墨辯對於推理論證判斷概念之討論，均有詳細之討論，反無論列，名其所名，非近世論理學之所謂名也。須知當時諸子之中，各有談名之材料，除施龍所謂名家，其學說較重於名外（然非近世論理學所能比擬，卽較墨辯亦不逮遠甚）老莊則以道家談名，孔子荀子則以儒家談名，墨子則以墨家談名，在其學說全部祇佔一域，或爲其治學之方法，未嘗以名學自期也。藝文志分家數有未妥處，而居今日倡言

中國名學必不能仍囿於班氏之分法也。吾人既知諸子中並無名學之專家，而各家皆有談名之資料，故吾人居今日而欲言中國名學，仍當自古代諸子中有關名學之材料蒐集之，甄別之，組合之，庶幾能覩我國名學之眞面目，然此等材料循何標準而分耶？是爲中國古代名學之派別問題。往昔分別標準有二：一以家數分者，如陰陽家儒家墨家名家法家等是也。二以個人分者，如子思孫卿同爲儒家而分別敍述。老莊同爲道家而異途討論。斯其例也。以上二法各有優劣之處，蓋以個人分述固爲精密，惟不免支離之誚，不易得名學明確之概念，非學者所宜取；而以家數分別，則學說未免有所取捨，如陰陽家雜家農家本不聚於名實之辯是也。故以學說之異同爲分別之標準，較爲親切有味，宗旨相同，雖異代亦可相提並論，宗旨乖異，雖同家仍須分縷細求，學者苟從是求之，可得其要矣。雖然，此但言其大概耳，而於各派之大旨，猶未明辨以析也。今試舉數家納入四派論之。

第一節　無名學派

老子創其端，楊朱莊周宏其論，蔚成中國學術上一大問題，卽名實之爭是也。以時代論，老子似在先（胡適考老子當生於周靈王初年，當公元前五七〇年左右，比孔子至多不過大二十歲，可信）故先論之。

老子乃打破名相探討本體（Outology）之人，以名爲販賣知識之工具，亦亂之所由起，亟宜廢除，故主張無名，其要義道德經首章云：

「道，可道，非常道。名，可名，非常名。無名，天地之始。有名，萬物之母。故常無，欲以觀其妙。常有，欲以觀其徼。此兩者同，出而異名。同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」

老子所謂道，乃眞常之道。可道之道，猶言能以心思口議之道也。意謂眞常之道，本離一切名相不可思議言說之道，皆非眞常之道矣。故曰，道可道，非常道。惟道本無名，今既強名之曰道，則凡可名者，皆假名耳。故曰，名可名，非常名，此二句言道之體也。然無相無名之道，其體至虛，天地皆從此中變化而出，故爲天地之始，斯則無相無名之道體，全成有相有名之天地，而萬物盡從天地陰陽造化而生成，此所謂一生二，二生三，三生萬物，故爲萬物之母，此二句言道之用也。此下二句，乃入道（本體）之工夫。常，猶尋常也。欲，猶要也。老子謂我尋常日用安心於無，要以觀其道之妙處。我尋常日用安心於有，要以觀其道之徼處。徼，猶邊際也。意謂全虛無之道體，既全成了有名之萬物。是則物物皆道之全體所在，正謂一物一太極，是則只在日用目前事事物物上，就要見道之實際，所遇無往而非道之所在，故莊子曰：道在稊稗。道在屎尿、如此深觀，乃見道之妙處。此二觀字最要緊，此兩者同已下，乃釋疑顯妙。老子因上說觀無觀有，恐學者以有無二字目爲相反，故釋之曰：此兩者同；意謂我觀無，不是純粹觀無，以觀虛無體中，而含有造化生物之妙。我觀有，亦非純粹觀有，以觀萬物象上而全是虛無妙道之理。是則有無並觀，同是一體之兩面，故曰此兩者同。恐人又疑兩者既同，如何又立有無之名？故釋之曰出而異名；意謂虛無道體，既生出有形天地萬物，而有不能生有，必因無以生有，無不自無，因有以顯無，此乃有無相生，故二名不一，故曰

出而異名。至此恐人又疑既是有無對待，則不成一體，如何謂之妙道？故又釋曰：同謂之玄，斯則天地同根，萬物一體，深觀至此，豈不妙哉？老子又恐學人工夫到此，不能滌除玄覽，故又遣之曰玄之又玄，意謂雖是有無同觀，若不忘心忘跡，雖妙不妙，殊不知大道體中不但絕有無之名，抑且離玄妙之跡，故曰玄之又玄。工夫到此，忘懷泯物，無往而不妙，故曰衆妙之門。斯乃造道之極也（德清說。）王弼亦同此意，謂可名之名爲指事造形，是則一切言語文字皆假設無徵，但隨妄念，了無實義，故屬可名而非常名，常名必離言說相，離名字相，離心緣相矣。其在大般若經曰：「希有陀羅尼者，遇諸文字，言不能入，心不能量，所以者何？此法平等，無高無下，無入無出，無一文字從外而入，無一文字從內而出，無一文字住此法中，亦無一文字共相見者。」可知大道（略當佛家法性之說）與文字言說絕不相應，可道之道固非常道，可名之名亦非常名也。唯道家擬現象（有名）之外，另有無形無象（大道）之本體，爲宇宙萬有之本源，與佛家無始時來卽有蘊處界等破相證性，卽性卽相之義不同也。試觀其形容道體之詞，可以知矣。其言曰：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名。字之曰道。強爲之名曰大。大曰逝。逝曰遠。遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王處一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」

此明言大道先於宇宙萬有而存，非見聞可及，爲萬有緣起之本源也。有物者，此指道之全體本來無名，故但云有

一物耳。渾渾淪淪，無有絲毫縫隙，故曰混成。未有天地之前，先有此物，故曰先天地生。而此大道無聲不可聞，無色不可見，故曰寂寥。超然於萬物之上而體常不變，故曰獨立而不改。且流行四時而終古不窮，故曰周行而不殆；殆，猶窮也。天地萬物皆從此中生，故曰可以爲天下母。老子謂大道至妙至神，但不是何物，故曰吾不知其名，特字之曰道，且又強名之曰大道耳。復次，老子謂我說此大字，不是大小之大（愚按非相對之大）乃是絕無邊際之大，往而窮之無有盡處，故云大曰逝；逝者，其遠而無所至極也。故又云逝曰遠；遠則不可見聞，無聲無色，非耳目之能到，故又云遠曰反；反，謂反一絕跡，道之極處，名亦不立，此道之所以爲大道也。然此大道能生天生地生王，是則不獨道大，而天地亦大，不獨天地大而王亦大，故域中所稱大者有四，而王居其一焉。世人但知王大，而不知聖人取法於天地，此則天地又大於王，世人但知天地之大，而不知天地自道中生，取法於道，此則道又大於天地也。雖然道固爲大，而猶有稱謂及名字之安立，至若離名絕字，方爲至妙，合乎自然，故曰道法自然。老子猶恐世人不明大道之眞相，故又云：

「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無象之象，是謂恍惚，迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」

又云：

「孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍，其中有象。恍兮惚，其中有物。窈兮冥，其中有精。其精甚眞。其中有信。自古及今其名不去，以閱衆甫，吾何以知衆甫之然哉，以此。」

此上段言大道體虛，超乎聲色名相思議之表。夷，無色也，故視之不可見。希，無聲也，故聽之不可聞。微，無相也，故搏之不可得。搏，猶取也。此三者，雖有此名，其實不可致詰，致詰，猶言心思口議也。由其道體混融而不可分，故爲一，其上日月不足以增其明，故不皦。皦，明也。其下幽暗不能以昏其體，故不昧。繩繩，猶縣縣不絕之意。謂道體雖縣縣不絕，其實不可名言畢竟至虛，雖生而不有，故復歸於無物，杳冥之內，而至精存焉，故曰無狀之狀，恍惚之中，而似有物焉，故曰無象之象，是謂恍惚。由其體，前觀無始，故迎之不見其首。後觀無終，故隨之不見其後。此乃古始之道也。上皆歷言大道之妙，下言得道之人，然聖人所以爲聖人者蓋執此妙道以御世，故曰執古之道，以御今之有，吾人有能知此古始之道，卽是道統所係也故曰能知古始，是謂道紀。下言道乃無形名之形名也。孔，猶盛也。謂道本無形。而有道之士和氣集於中，英華發現於外，而爲盛德之容。且此德容，皆從道體所發，卽是道之形容，故曰孔德之容，惟道是從。然此道體本自形又無一定之象可見，故曰道之爲物，惟恍惟惚。恍惚，謂似有若無，不可定指之意。然且無象之中，似有物象存焉。故曰惚兮恍，其中有象。恍兮惚，其中有物。其體至深至幽，不可窺測。且此幽深杳冥之中，而有至精無妄之體存焉。故曰杳兮冥，其中有精，其精甚眞。然此道體雖屬無形，而於五官感覺應用不失其時，故曰其中有信此上皆無形之形，下言無名之名，謂世間衆美之名自外來者皆是假名無實，故其名易去，惟此道

體有實有名，故自古及今其名不去，以閱衆甫也。即首章所謂常道之道，常名之名也。閱，經歷義。甫，美義。謂衆美皆具。是以聖人功流萬世而名不朽者，以其皆從常道體中流出常名故耳。其如世間王侯將相之名皆從人欲中求，故其功亦朽而名亦安在哉！唯有道者，不期於功而功自大，不期於名而名自存，是知聖人內有大道之實，外有盛德之容，衆美皆具，惟自道中而發耳。故曰吾何以知衆甫之然哉，以此。此者，道也（釋德清說）。此二段上言道之體，下言道之用也。若言道之體則其恍惚窈冥寂寥無形，固視之不見，聽之不聞，搏之不得者也。故名之曰夷，曰希，曰微。三者亦屬強名，故不可致詰；不可致詰，則能所雙忘，空有並遣，畢竟平等也。畢竟平等，尙復何用？尙知何體？故曰物，曰象，曰精，曰眞，曰信，曰閱衆甫，以袪世有謂道爲無用者之疑也。蓋自道體言之，固泯絕名言不可致詰，然自道之功用言之，則非世人所能企及耳。老子所宗，以虛無自然爲妙道，以明世人居有爲之跡虛名不足尙，故又云：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而不居，夫惟不居，是以不去。」

意謂天下事物之理，若以大道而觀，本無美與不美，善與不善之跡，良由人不知道，而起分別取捨好尙之心，故有善惡之名耳。然天下之人但知適己意者爲美，殊不知在我以爲美，自彼觀之，則又爲不美矣。譬如西施顰美，東施愛而效之，其醜益甚。莊周亦曰：「毛嬙麗姬人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之

正色哉。此所謂知美之爲美斯惡已。惡，醜也。又如比干，天下皆知爲賢善也。紂執而殺之，後世效之以爲忠，殺身而不悔，此所謂知善之爲善，斯不善已。此皆尙名之過也。是則善惡之名，因對待而有，故名則有無相生，事則難易相成，物則長短相形，位則高下相傾，言則音聲相和，行則前後相隨，此乃必然之趨勢，譬如世人以尺爲長，以寸爲短，假若積寸多於尺，則又名寸爲長而尺爲短，可知高下長短皆比較而言，或相待而成，其無絕對之性明矣。凡物皆然，斯皆有爲之跡耳。凡可名者皆可去，此所謂名可名非常名也。是以聖人知虛名之不足尙，故處無爲之道以應事，知多言之不可用，故行不言之教以化民。如天地以無心而生物，卽萬物皆往資焉。不以物多而故辭，雖生成萬物而不以萬物爲己有，雖能生物而不自恃其能，且四時推移，雖有成物之功，功成而不居，惟不居其功，故功不朽，惟不尙名，故名常存。老子宗虛無自然之妙道，職由是也。

老子主持無名之大義已陳，而老子說明大道之體象亦喩，然老子何以欲主張無名耶？此而不究，則老子之主張無名，豈非憑空構撰乎？須知老子所以主張無名，一方固由彼親證宇宙萬有之本體，本非語言文字（名）所能詮表，根本無需於名，一方面實由見周室衰微，名實俱亂，老氏富有反抗之精神，更不能不主張厭惡知識，廢棄制度，使世人無所藉口，發生爭執，溯其立言與孔子同一用意，惟孔子注重建設方面，老子注重破壞方面，斯其異耳。觀其所言：

「大道廢，有仁義、智慧出，有大僞、六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」

又曰：

「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲。上禮爲之而莫之應，則攘臂而仍之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首也。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚不居其薄，處其實不居其華，故去彼取此。」

「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄智，盜賊無有。」

凡此皆言制度及知識均無利於民，而反害於民，教人當反其本也。意謂大道無心愛物，而物各得其所。仁義則有心愛物，而物有親疏之分。故曰大道廢，有仁義。智慧謂治天下者以智巧，即禮樂權衡斗斛之事，殊不知智巧一出，而民則因法作奸，故曰智慧出，有大僞。上古雖無孝慈之名，而父子之情自足。及乎衰世，爲父有不慈，故立慈以規。爲子有不孝，故立孝以教。是則孝慈之名，因有不孝不慈而後有，亦即因六親不和而後有也。忠臣之名亦爾，因國家昏亂有不忠之臣而有也。上德者謂上古聖人與道冥一，與物同體，雖使物各遂生而不自有其德，故云上德不德，是以有德。迨中古以下，但知有德不知有道，且被德有責報之心，故云下德不失德，是以無德。上德有德者，無恃爲之心。下德無德者有恃爲之心耳。迨乎末世，上德不稱，而下德爲尊，於是始有仁義之名，然仁義皆出於下德，但上仁猶無恃爲之心，上義則適得其反，故云上義爲之而有以爲。迨乎仁義下衰，則禮爲上矣。禮則但以虛名相尙，

不復知其仁義，故云上禮爲之有莫之應者，如孔子作春秋，雖正名分而卒莫能正，此莫之應也。不惟不應，且將攘臂而扔之（扔或作仍，說文：「扔，捆也。」「捆，就也。」與仍同。）此五霸之餘，戰國之習也，且彼既不知仁義，則必相因而報復之矣。仍相因之意，又復也。此所以爲忠信之薄而亂之首也。故其德下衰，至此已極，聖人亦無可爲天下之具矣。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，故禮乃忠信之薄，爲亂之首也。所以如此者，知識之過耳。前識猶言蚤知，謂明見利害於未然者，然蚤知在孔子則爲周身之防，所謂明哲保身之意，其次則如范蠡樂毅之儔，以爲避名全節之計，又其次則爲儀秦縱橫游說之流矣。然在聖人，則謂之權；在樂范，則謂之好高而務名，名者實之賓，故謂道之華；在儀秦用之，則爲愚之始也。此所謂才智君子用之則成名，小人用之則殺身，豈非愚之始耶？故太上以道德爲尊，而仁義次之，禮又次之，故大丈夫處厚而不處薄，務實而不務華，故去彼取此。老子深惡知識，主張廢除制度，以知識制度皆智詐姦巧之所從生，故曰絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄智，盜賊無有。極言知識制度之不可，亦不足以治天下。在春秋時若老子，殆可謂爲知識及制度革命之先烈矣。老子既示虛名（知識制度等）之不足尚，汲汲以無名守道爲務，然又恐人君流弊不知無名及守道之效，故曰：

「道常無名。樸雖小，天下不敢臣。侯王若能守，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有。夫亦將知止，知止所以不殆，譬道之在天下，猶川谷之於江海也。」

此段言不可以兵強天下，當守道以服天下。蓋守道之效，可使萬物賓而四海服也。常，恆時不變之義。凡有名必有

變遷，道之所以不變，以其無名也。故曰道常無名。樸，乃無名之譬喻。凡木之未制成器者皆謂之樸，若制而成器，則有名矣。小，猶眇小，謂不足視也。且如合抱之材，智者所不顧，若取徑寸以爲冠，則愚者亦尊重，是以名爲大，而以無名爲小，甚言世人貴名，概以樸爲不足視，故以道曰樸曰小也。然道雖樸小而爲宇宙萬有之本，卽愚夫愚婦而亦知所尊，故曰天下不敢臣，惟懼侯王不能守耳。藉使侯王若能守，則萬物自然賓服，天地相合以降甘露矣。奚假兵力以治天下哉？兵者凶器，未必盡合民意，若以道宥之，則民莫之令而自然均調，各遂其生，無名之樸，其利濟有如此者。惜乎侯王不能守之善用耳。若散樸爲器，始制則有名矣。旣從無名而有名，而名又有名，將不知其所屆。莊子所謂從有適有，巧歷不能得，義亦本此。故曰名亦旣有，而殉名者，愈流愈下，逐末忘本，不知其返矣。故老子戒之曰，夫名者不可馳鶩而不返，亦將知止而自足，苟不知止足，則危殆而不安，知止卽不殆也。由是而知道在天下，爲萬物之宗，流潤無窮，猶川谷之於江海也。然江海所以流潤於川谷，川谷無不歸宗於江海，以譬道散於萬物，萬物莫不賓服於大道，此自然之勢也。意明侯王若能守道，其功效之大有如此者，惟恐世人不信，故老子又申其義爲叮嚀之詞曰：

「道常無爲，而無不爲。侯王若能守，萬物將自化。化而欲作，吾將鎭之以無名之樸。無名之樸，亦將不欲。不欲以靜，天下將自正。」

此承上段言守道之效，教人君乘流救弊之意也。以其道常無爲而無不爲，故侯王但能守之者而萬物不期化而

自化矣。然理極則弊生，而物之始化也皆無欲，化久而信衰情鑿，其流必至於欲心復作，當其欲作，是在人君善救其弊者，必將鎮之以無名之樸，而後物欲之源可塞也。若施之以有名，則不濟耳。然無名之樸雖能窒欲，若執此而不化，又將爲病源矣。譬夫以藥治病，病去而藥不忘，則執藥成病；又如以舟渡河，岸至而舟不捨，則成執舟之病。故云無名之樸，亦將不欲，此亦不欲，則可專以靜而制羣動，無敢作者，故云天下將自正，自正者，謂不待正而自正矣。鎮，壓義，如石壓草非不生，以生機未斷也。蓋以無名之樸鎮壓之而已。若欲樸之心亦是欲機未絕，是須以靜制之．其機自息，機息則心定，而天下自正矣，故雖無名之樸，可用而不可執，況有名乎？此猶佛家所謂「法尙應捨，何況非法」之微旨歟？

第一項　廢名

楊朱學說，向無專論，至今所傳誦，祇列子書中楊朱篇而已。其年代言人人殊，有謂曾見老聃者，有謂曾見梁惠王者，據孟子所載（篇中有方今天下，不入於楊，則入於墨句）此知其年代與孟子墨子皆相去不遠。近人胡適之先生考證，當在公元前四四〇年三六〇年之間，可信。楊朱因目擊時艱，生民塗炭，既不能如墨翟摩頂放踵以利天下遂流爲一極端之個人主義者，殆亦自然之趨勢。試觀其爲我學說云：

「有生之最靈者人也。人者，爪牙不足以供守衞，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以逃利害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以爲養性，任智而不恃力，故智之所貴，存我爲貴。力之所賤，侵物爲賤。」

又曰：

「古之人損一毫利天下，不與也。悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

楊朱因恐世人誤解其本意以行利己損人之實，故一方面謂智之所貴，存我爲貴。他方面又謂力之所賤，侵物爲賤。其本義在不損人一毫，亦不利己一毫，世若倖以人人不利天下目之，以爲盡可損人利己，誤矣。綜上以觀，其爲我大旨已不難洞見，然其根本方法則在廢名主義，其言曰：

「實無名，名無實，名者，僞而已矣。」

又曰：

「實者，固非名之所與也。」

楊朱目擊時艱，產生其極端之個人哲學，其根本方法亦流消極意味。彼以爲世間只有個體之事物，（實）無所謂生理上能發之音聲爲自然之現象及人心意象稱謂之名。故曰「實無名，名無實，名者，僞而已矣。」又曰：「不矜貴，何羨名？」安上不由於忠，而忠名滅焉。利物不由於義，而義名絕焉。僞，人爲之義也。意謂一切事物之名，既由人類想像之所安立，幷無實際存在之可能性，故宜廢也。此說與西洋唯名主義（Nominalism）及瑜伽師地論所謂「四尋思」之理頗相近。惟瑜伽所陳，似較深刻耳。玆略述其說比較於左：

唯名主義，以爲名乃人類造出之空名，全無實在體性，故其唯名論，即是廢名論。

瑜伽師地論三十六曰：「云何名爲四種尋思：一者名尋思，謂於名唯見名。二者事尋思，謂於事唯見事。三者自性假立尋思，謂於自性假立唯見自性假立。四者差別假立尋思，謂於差別假立唯見差別假立。此諸菩薩於彼名事，或離相觀，或合相觀，依止名事合相觀，故通達二種自性假立差別假立。」常人大抵以爲言語名字卽能得事物之眞相，乃觀名言但屬名言，事實仍屬事實，事實既非名言，名言亦非事實，二者分離而不相及。略當楊朱實者固非名之所與之義。此乃四尋思中一名尋思二事尋思之義也。三，自性假立尋思。四，差別假立尋思。意謂通常思想上無論於一名字或一事實皆有特定之意義，名爲「自性。」如有堅住留礙之特徵，爰有「地」一名，只是直爾任持自體，局守自體，不通他也。義貫於他名爲「差別。」如云大地亦可破壞，此「可破壞」可貫通於他物，卽爲「差別。」貫通他義對衆多，局自體義對自少，以賓辭解主辭，不以主辭解賓辭，故主辭（Subject）名自性。賓辭（Predicate）名差別。於每名每事雖可假立「自性」「差別，」然此自性假立之意義中無差別假立之意義。差別假立之意義中亦無自性假立之意義。此種意義以爲各種主辭賓辭（卽自性差別）不過所列之次序不同，因種種概念各成一自立之概念，但以組織之不同，成爲或主或賓之關係，其實自性假立惟自性假立，差別假立惟差別假立，不容混視也。楊朱所謂「實者，固非名之所與」之義。與瑜伽名尋思事尋思大致相似，惟「自性假立尋思」「差別假立尋思，」則非楊氏所能詮說矣。

第二項　齊物

老子主張無名，楊朱主張廢名，均感名於實際上全無用處，世人不知其故，反以名文實，亟宜破之，其大旨已如上述矣。迨莊周出世（據史記云：莊子名周，蒙人，曾作蒙漆園吏。近人胡適先生考證，莊子死時當在公元前二七五年左右，正當惠施公孫龍兩人之間，可信）適儒墨競爭正烈之時，彼處旁觀地位，細察儒墨之辯，雖各有所勝；然以語大道之原，則都無是處。此齊物論一篇之所由作也。其文皆破名家之執，而亦兼空見相，如是乃得蕩然無閡，若其情存彼此，智有是非，雖復汎愛兼利，人我畢足，封畛已分，乃奚齊之有哉（用餘杭章氏說。）物論者，指古今人物衆口之辯論也。蓋言世人皆執一己之我見，各以己得爲必是，既以己爲是，則天下皆非，大至儒墨兩家之辯，下至諸子之爭，莫不以己是而互相非，則終竟無一人可正齊之者，故物論之難齊也久矣。然此皆執私見之過也，今莊子意若齊物之論，須先泯人我之分，相忘於大道（卽本體，）如是則物論不齊而自齊矣。此齊物之大意也。章太炎先生云：「齊物者，一往平等之談，詳其實義，非獨得等視有情，無所優劣，蓋離言說相，離名字相，離心緣相，乃合齊物之義。次卽般若云字平等性，語平等性也。」斯言可謂得齊物之神髓矣。

莊周齊物之意固先以忘我爲本旨，然闡明物論不齊之起因，則約有下列四端：

1. 物論不齊之因

A. 起於機心——齊物論云：「大知閑閑，小知閒閒，大言炎炎，小言詹詹，其寐也魂交。其覺也形開。與接爲搆，日以心鬬，縵者，窖者，密者，小恐惴惴。大恐縵縵。其發若機栝，其司是非之謂也。其留如詛盟，其守勝之謂也。其殺如

秋冬，以言其日消也。其溺之所爲之，不可使復之也。其厭也如緘，以言其老洫也。近死之心，莫使復陽也。」言世此人未明大道未得無心，故矜小知以爲是，故其所言，若仁義，若是非，凡所出言，皆機所發也。

B. 起於自欺——齊物論云：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之，愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有爲有，（所謂未得爲得，強不知以爲知也）無有爲有，雖有神禹且不能知，吾獨且奈何哉！」此言是非之端，起於自欺之人，強不知以爲知，且執己見爲必是，故一切皆非，蓋未悟現成本有之眞心，而執妄知爲是，此等之以未得爲得，強不知以爲知，雖聖至神禹亦無奈之何哉？不悟眞心，執己見爲必是，此自欺所以爲是非之病根也。

C. 起於對待——齊物論曰：「彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是，是以聖人不由而照之於天，亦因是也。」又曰：「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一，其分也成也，其成也毀也，凡物無成與毀，復通爲一。」此言本無是非之辯，特因對待而有也。言對待是非，比之細胞之新陳代謝，一般生而死，死而生，方生以爲可，則方死爲不可。方死以爲不可，方生則又以爲可，是者可之，不是者不可之。終無兩可之期，不知此是全因彼非，彼是亦因此非也。聖人不由世人對待之是非，而獨照之於天然大道，職是故耳。此對待之是非，猶如莛楹之長短，厲施之美惡，因相待而有恢恑憰怪之變狀，然以整個觀之，一際平等了無長短美惡之相也。復次：此對待所生之是非，又如截大木以爲器，在木則爲分，在器則爲成。故於器雖成，然於

木則毀，其成其毀其分，豈有定哉？故物僅就一面，似有成毀，若從整個觀之，則無所謂成毀。對待之是非，猶成毀之比較也。莊周此說與西洋辯證法說「非、是、是非」視萬物皆在變動不居之中極相類。惟辯證法分爲（一）肯定（Affirmation）（二）否定（Negation）（三）否定之否定（Negation of Negation）以此方式證明一切現象，具有矛盾性，方生方死，方死方生，存在時期卽消滅所從始，消滅時期卽新存在之所由生，較爲詳盡也。世若以莊周之齊物論爲中國辯證法之張本，亦無不可也。

D. 起於情感——齊物論云：「勞神明爲一，而不知其同也。謂之朝三。何謂朝三？曰：狙公賦芧，曰：朝三而暮四，衆狙皆怒。曰：然則朝四而暮三，衆狙皆悅。名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。」此言未達大道強勉以己之情感要爲一，而不知其本來大同，卽如狙之喩也。狙公，養猿之人，賦芧，卽輸芧粒以食猿也。曰：朝三而暮四，衆狙皆怒，言衆狙執定朝應多而夕應少，今反其數故怒也。狙公以本數顚倒言之，曰：朝四而暮三，則衆狙皆悅，殊不知三四之名本同，而實數亦同，但衆狙之所執己見以朝四爲必是，故不核其實而喜其名耳。此極言不能忘是非，而喜怒純維繫於情感也。世有以感情爲事不顧理論之是非，殆與衆狙同流歟？

綜上觀之，莊周以物論之不齊，多緣於心理上存自我之觀念，有自我之觀念在，而「機心」「自欺」「對待」「情感」之作用成，推論旣依機心自欺對待情感諸作用而發，則事物之眞相愈辯將愈晦矣。豈惟晦也，抑無正確之結論也，故曰：「旣使我與若辯矣，若勝我我不若勝，若果是也，我果非也耶？我勝若，若不我勝，我果是也，

而果非也邪？其或是也，其或非也耶？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也。則人固受其黮闇，吾誰使正之，使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也而待彼也耶？」此言舉世之人都被瞞了在暗昧之中，橫生是非之辯，如夢中爭論，誰能知其是非耶？使與若（汝義）同等之人正之，既與汝一般見識，又何能正我之非耶？使與我同等之人正之，既與我一般見地。又何能正汝之非耶？使不同爾我兩家之人正之，既絕與爾我不同，識見各別，又何能正爾我之是非哉？使同爾我之人正之，見地既相等，亦決不能正之矣。同乎若不能正，同乎我不能正，異乎我與若及同乎我與若亦不能正，則非有止辯之法不可。故曰「而待彼也耶？」莊周立止辯之法有三，曰：「任機所發」曰「易地而觀」曰「相忘於道，」凡此三者，皆齊物之主意也。今以次释之。

2. 止辯之方法

A 任機所發——齊物論曰：「夫言，非吹也。言者，有言。其所言者，特未定也。果有言耶？其未嘗有言耶？其以爲異於𪂹音，亦有辯乎？其無辯乎？」此明物論之不齊，先指出言語音聲本無是非，乃機心所發，非若風之吹竅也，故所言者非任眞宰乃有機心之言，以任一己偏見之言，故其所言者，未定其果是果非也。此要人返觀本來有此言耶？抑未嘗有此言耶？其有以異於𪂹音者，只在有心之言耳。世人能返觀語言之時如幼鳥在㲉所發天機之音，則

了無是非之辯矣。

B. 易地而觀——齊物論曰:「物無非彼,物無非是,自彼則不見,自知則知之,故曰彼出於是,是亦因彼。」此言世人苦於不知,但見彼之非,而不見自己之非,故以己是爲必當,若彼此易地而觀,言彼之非,固出於我之是,言我之是,亦因彼之非,能如是觀,則彼此雙忘,是非並遣矣。

C. 相忘於道——齊物論曰:「是亦彼也。彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非,果且有彼是乎哉?果且無彼是乎哉?彼是莫得其偶,謂之道樞。樞始得其環中,以應無窮,是亦一無窮,非亦一無窮也,故曰莫若以明。」此言世人如能相忘於道,悟我之是卽彼之非,彼之非亦卽我之是,如此互觀,則是非兩忘,豈有是非乎哉?豈無是非乎哉?絕諸對待之相,如此則彼是莫得其偶,偶對待而成也。絕待卽道之樞紐也。環則不方,中虛則活而能應,若能得此虛無道樞,則應變無窮矣。是固近道也。非亦是道也。無往而非大道之所在,故曰莫若以明。悟明於道,乃爲眞是也。莊周恐世人難忘於道,仍與是非之辯,故以指馬喻本無是非之意。曰:「以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬,不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也。萬物一馬也。」此發揮聖人照破,則泯絕是非,天地萬物,化而爲一。憨山云:「若以此易地而觀,指馬無二,則是非自絕。大而觀之,不但人我一己之是非自絕,則天地與我並生,萬物與我爲一,斯則天地一指,萬物一馬耳。又何有彼此是非之辯哉?此蓋從莫若以明一語,發出聖人不由而照於天,釋以明之意,故此結歸照破工夫,眞能泯是非,萬物齊一,欲人於此着眼也。」斯言可謂得之矣。

第二節　正名學派

孔子之生稍後於老子，爲正名學派之創端者，迨荀子特詳制名之術，而法家則竊取正名之義，施於法政，正名一名遂成中國哲學重要之概念。其起因略有二種：一對於老子無名學說之反動，其時民智發達，風俗澆漓，知既有「名，」卽不能再歸於「無名。」二因時制宜，藉正名整理人世間人生倫理之觀念，而防「名」「實」之混亂。試觀孔子與子路爲出公輒不認其父蒯聵，而稱祖父靈公爲父之問答，則知其主張正名之用意。其言曰：

「子路曰『衞君待子而爲政，子將奚先？』子曰『必也正名乎？』子路曰：『有是哉子之迂！奚其正？』子曰：『野者由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足；故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言無所苟而已。』」

謝氏曰：正名雖爲衞君而言，然爲政之道，皆當以正名爲先，此言極是。故先進篇又曰：

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉。信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸。』」

是時景公失政，而大夫陳氏厚施於國，景公又多內嬖，而不立太子，其君臣父子之間，皆失其道，故孔子以此告之，蓋正名乃人道之大經，政事之根本，無容絲毫紊亂也。春秋一書，經孔子筆削一過，卽其實行「正名」之方法也。此

派要旨，略可爲三，今以次臚列：

第一項　制名

孔子「正名」原爲「正名字」「定名分」「寓褒貶」（見春秋）而設，迨孫卿兼取當世之說，論列亦較爲明備，豈僅爝火龍燭之較哉？孫卿正名，介乎倫理及論理之間，故特詳制名之術，而不著辯律也。其建設名學之動機，亦由於當時學術界之紊亂，名實是非顚倒不明，故非十二子篇曰：

「假今之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下，矞宇嵬瑣，使天下混然，不知是非治亂之所存者，有人矣。」

正名篇曰：

「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也」（奇辭亂實，故法吏迷其所失，偏儒疑其所習。）

又曰：

「今聖王沒，天下亂，姦言起。……」

1. 三標

孫卿生於戰國之季，姬周之運已終，國求自王，學多異師，睹此安得不振振有辭，於是欲破邪顯正，遂立三標，揭三惑，何謂三標？即（一）所爲有名，（二）所緣以同異，（三）制名之樞要是也。今以次臚列：

A. 所爲有名

孫卿釋所爲有名曰：

「異形離心交喻異物，名實玄紐，貴賤不明，同異不別，如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者，爲之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異，貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所爲有名也。」——正名

此蓋謂凡物之形各異，則吾心所呈之概念亦各分離，旣各分離，則此異物之命名亦須各異以示差別。如「角者吾知其爲牛。鬣者吾知其爲馬。」於是初見牛馬時，卽不全稱之爲牛（或馬）此則分離人之心，言人心知其不同也。亦卽異形離心也。然有角者固非盡爲牛也，羊亦有角也。今有人以此相難，則必喻之以大小形態等等之差別，便彼領悟牛之所以爲牛，羊之所以爲羊之特徵。所謂實不喻，然後命；命不喻，然後期；期不喻，然後說；說不喻，然後辨（王注命謂以名命之也。期，會也。言物之稍難名命之不喻者，則以形狀大小會之使人易曉也。謂若白馬，但言馬則未喻。故更以白會之。若是事多，會亦不喻者，則說其所以然，若說亦不喻者，則反覆辨明之也。）（正名）卽此意也。此交喻異物也。之二者，皆所爲有名之因也。苟不如是，則馬牛羊之相差，只在角鬣大小之間，必致名實相隱，紛結難知，所謂名實玄紐也。名實玄紐，則必貴賤不明，同異不別。貴賤者，價値也。非物以希爲貴，以多爲賤之貴賤也。故此貴賤之內包實含有眞僞是非善惡美醜榮辱等義。非只爲狹義之貴賤，或只欲以「寓褒貶別善惡」

巳也（胡適謂明貴賤卽寓褒貶別善惡之意。）故孫卿之言所爲有名——此名字若據上述卽作名詞 Noun 解，或作「邏輯」（Logic）解均可，——其最大目的，卽爲明價值別同異是已。

B. 所緣以同異

孫卿釋所緣以同異曰：

「緣天官，凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理，以目異。聲音淸濁，調竽奇聲，以耳異。甘苦鹹淡，辛酸奇味，以口異。香臭芬鬱，腥臊洒酸奇臭，以鼻異。疾養滄熱，滑鈹輕重，以形體異。說故喜怒哀樂愛惡欲，以心異。心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也。緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然。謂之不知，此所緣而以同異也。」——正名

此蓋謂凡物之異同，皆可由天官辨其類其情以知之，天官，耳目鼻口心體也。謂之官，言各有所司主也。緣天官，言天官謂之同則同，謂之異則異也。譬如一足不出戶牖之華人，驟見一白種人，遂訝而驚之，此何物歟？然知其爲人則無疑焉。蓋以其具四肢備五官，同屬人類也。固其碧眼紅毛白皮則其異也。此緣目辨類而知異同也。顧宇宙間物逾於萬，吾目安能得盡觀而辨之。是必賴其他天官（耳鼻舌心……）以知之。再以例明之，今有人焉，仰視蒼天驀見一黑影高飛，疑而欲辨其爲何物，逮見其動而非靜，且方向有變移，則心識其非雲影必爲飛艇或飛鳥，既見

其影漸遷，聞有聲隆隆，其異乎飛鳥之特徵，亦可以目覩，於是知此影爲飛艇矣。經此種種之推考（Reasoning），乃能斷之，此卽孫卿之所謂故比方之疑似而通是也。然能斷其是飛艇，胥賴本知飛艇之情（質德用）五官簿而知之，心亦徵而知之，故曰心有徵知。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。苟素不知飛艇，則雖見影聞聲見形，則五官簿之而不知，心徵之而無說，必謂不知矣。太炎原名云：「接於五官曰受，受者謂之當簿，傳於心曰想，想者謂之徵知。一接焉一傳焉曰緣。凡緣有四：（識以所對之境爲所緣緣。五識與意識迭相扶助互稱爲增上緣。凡境有像，名言義理方在意識而能引續不斷，是有意根，故前識于後識爲等無間緣。一切心物之因，名曰阿賴耶識爲因緣。）增上緣者，謂之緣耳知聲緣目知形，是以天官雖能受所見呈於天君，苟天君素未經驗，則猶不知也。故異同之別，雖可緣天官辨「類」、「情」而斷之，然厥物之類情，必須已爲吾人之所認識所經驗而後可，此別同異之條件也。

C. 制名之樞要

孫卿釋制名之樞要曰：

「然後隨而命之，同則同之，異則異之，（同類則同名，異類則異名）單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共。雖共不爲害矣。知異實者之異名也。故使異實者，莫不異名也。不可亂也。猶使異實者，莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共，然後止。

有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別，然後止。名無固宜，約之以命，約定俗成，謂之宜。異於約者，謂之不宜。名無固實，約之以名實，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而爲異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而爲異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也。」

此段含有四意：(一)凡異實者須異名，同實者須同名，使人名聞而實喻，得以循名責實，而物之同異立，得因名而辨之。換言之，卽單純概念(Simple Concept)須有單純名辭。(二)物有單名與兼名之分，如馬單名也，卽單純概念。白馬兼名也。卽種類概念(Class Concept)，然馬爲白馬之共名也，卽種(Species)也。雖屬共名，然再以其色別之，亦無害於馬也。故馬者，馬之大共名也，卽類(Genus)也。白馬者，馬之大別名也，卽種類概念。共名可上推至於無共而後止(如馬爲動物，動物爲生物，生物爲物之一部，物則一切之大共名矣。)別名亦可下推至於無別而後止，如某甲之白馬，則單指某甲之白馬，無可再別矣。(三)名有虛實之分，虛名卽抽象概念(Abstract Concept)亦卽善名。)徑直簡易而不拂於人情，不受制於時間，如忠孝廉節等是也。實名卽前所稱爲具體概念，(Concrete Concept) 則隨俗而變遷增減，如閥字古惟用爲閥閱。門在左曰閥，在右曰閱。今則有軍閥學閥政閥黨閥財閥等之稱，此皆約定俗成之名。(四)凡名須當稽實定數，然後命名。凡狀同而異所者，雖可合，謂之二實。如白馬白雪(霜)白玉(石)之白色，舉則類，形舉則殊，故須別之以名。至鳥白曰「䳢，」霜雪白曰「皚。」玉石白曰「皦。」並

標色有不同也。又物有化而實無別者，此如化學中之「同素異形」(Allotropic form)，如石墨(Graphite)與金鋼石是也。名雖不同而同屬碳質則一，可互變也。此點為西洋邏輯所不能道，孫卿獨能言之，斯其異也。」

2. 三惑

此三者孫卿特為標出以顯正道，而破當時之三惑。何謂三惑？

A. 用名以亂名

「見侮不辱，」(此宋鈃之言也。孫卿正論篇論之甚詳。)「聖人不愛己，」(墨辯大取篇曰：愛人不外己，己在所愛，愛加於己，偏列之，愛己愛人也。當指此說。)「殺盜非殺人也，」(此墨辯小取篇語。)此惑於用名以亂名者也。(惑一)

B. 用實以亂名

驗之以「所為有名，」(舊作所以，今以意改。)而觀其孰行，則能禁之矣。「山淵平，」(此即莊子山與澤平之說。)「情欲寡，」(此亦宋鈃之說。正論篇亦論之。)「芻豢不加甘，大鐘不加樂，」(此墨子之說也。)此惑於用實以亂名也。(惑二)

C. 用名以亂實

驗之所緣，無以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。「非而謁，」(告也白也，轉引有是義，非而云是，故亂名。)

「楹有牛，」(楹人所居，今云有牛，故亂名也。胡適謂非而謁楹四字終不可解，乃仍詒讓讀法不同也。)「馬非馬也，」(既云馬，則不得立非馬，此因明所謂自語相違(Incompatible with one's own statement)也。故名亂也。此惑於用名以亂實者也(惑三)。驗之名約，以其所受，悖其辭，則能禁之矣。凡邪說辟言之離正道而擅作者，無不類於三惑者矣。——正名

執此以觀，可知我國當時詭辯之狀況，凡此者皆足使名學由正而邪而衰，掩覆思之，能無一慨？

三標已立，三惑亦揭，訂名之主期然而生。——

「若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。」——正名

舊名者何？商之刑名，周之爵名，禮之文名是也。新名者何？卽散名也。亦卽約定俗成之衆名也。而「刑」「爵」「文」「散」其用各有不同，用之法例則曰刑名(孫卿云：刑名從商。繁露云：古之法家，用民以明罰飭法。尹文子之徒，亦由名而至法。)用之敕命名曰爵名(孫卿曰：爵名從周，左傳曰：名位不同。又曰：惟器與名，不可以假人。)用之典制則曰文名(孫卿曰：文名從禮，故名家出於禮官。)加於萬物則曰散名(孫卿曰：散名之加於萬物，則從諸夏之成俗曲期。竊疑古代「刑名」「爵名」「文名」皆特別之名詞，猶之西洋科學名詞哲學名詞，印度內學名詞聲明名詞也。)舊名皆官之所專用，可循用於商周禮；新名則加之於萬物，隨時俗增減而日新月異，益以當時奇辭蠭起，名實紊亂，苟不加革正，則必誘名眩辭，亂無寧日；誠以名學之本，在乎正名，正名則言順，言順則足以杜絕一

班詭辯者也。

然此只論孫卿名學之本體(學或原理)至於應用(術或方法)猶未論也。惟吾人須知孫卿書中惟正名一篇，專闡名學，以萬理皆楷定於名，至於應用方法，則孫卿之運字造句論事，如公孫大孃舞劍，固無一不應用名學方法(Logical method)也。玆就其各篇中所言而論之如左：

3.方法論

或謂孫卿之名學方法，全屬演繹法(胡適之言，)此雖可概括而論，要亦未必盡然，如孫卿所謂大別小別(正名篇云：有大別，有小別。鳥獸者，大別者也。推而別之至於無別而後止。別卽專名。)立名以爲標(卽亞氏所謂五種乃標名以爲徽識者也)固屬演繹範圍。然所謂大共小共(正名篇云：有大共，有小共，物也者，大共名也。推而共之，至於無共而後止。共卽公名。)立名以爲界(西儒以界說爲解析名義之詞，所以標一名所涵之義也。凡公名必有所涵)則有歸納之傾向。立名爲界，則易於詢事考言(一名有一名之實義，書一名之實義而考之名與實符，則其名正，名與實不符，則其名不正。)立名爲標，則便於辨族類物(春秋繁露深察名號篇序：正名之用，一爲察其名實，一爲觀其離合，則詢事考言，辨族類物二派也)也。其方法論之最要者，卽爲「操術」與「隆正。」——

A.操術

「君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近而所聞見者遠，是何邪？則操術然也（謂以近知遠，以今知古，所持之術如此也。）故千人萬人之情，一人之情是也（人情不相遠也。）天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。……五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下堂室而海內之情舉積，此者，則操術然也。」——不苟篇

「相形不如論心，論心不如擇術（術，道術也，）形不勝心，心不勝術，術正而心順之。」——非相篇

術者何？曰類也。

「人無法則倀倀然（倀倀，無所適貌，言不知所措履。）有法而無志，其義則渠渠然（渠讀爲遽，古字渠遽通，渠渠不寬泰之貌。）依乎法而又深其類，然後溫溫然（深其類，謂深知統類，溫溫有潤澤之貌，舉類君子所難，故屢言之也。）」——修身篇

「君子，小人之反也。君子大心則天而道，小心則畏義而節，知則明通而類。」——不苟篇

「聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一度也。類不悖，雖久同理。故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。」——非相篇

夫物無孤立，事不獨行，大塊雖恢恢廣廣，要皆相有維繫，各有同點，卽所謂類也。由一類推至於多類，卽演繹法（Deductive method）也（以人度人，以情度情，以類度類，以說度功卽此）由多類歸爲一類，卽歸納法（Inductive Method）也（千萬之情，一人之情也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。不下堂室而海內之

情舉積，卽此意。）類不悖，雖久同理也。故明乎類，依乎法，則進退皆得不爲邪曲雜物所迷惑矣。如是則

「以近知遠，以一知高以微知明。」——非相篇

「坐於室而見四海，處於今而論久遠。」——解蔽篇

然歸納與演繹每易發生謬妄（Fallacy），故孫卿曰：

「凡說之難（說音稅）以至高遇至卑，以至治接至亂——此二句卽命題之對當關係，前者爲矛盾(Contradictories) 後者爲反對。（Contrasies）——未可直至也。遠舉則病謬。——此卽歸納推理謬妄(The Fallacy of Inductive Inference)——近舉則病傭。——此卽演繹推理之謬妄(The Fallacy of Deductive Inference)——善者於是閒也。亦必遠舉而不繆。近世而不傭。與時遷徙，與世偃仰，緩急嬴絀（嬴，餘也，嬴餘，猶言屈伸也，）府然若渠匽檃栝之於己也（府與俯同，就物之貌，或讀爲附，渠匽所以制水，檃栝所以制木，君子制人亦猶此也。）曲得所謂焉。然而不折傷（言談說委曲皆得其意之所謂，然而不折傷其道也）」——非相篇

願欲「操術」尤宜先立乎其大者，庶免勞而無功，入於邪曲而不自覺，所謂大者卽大前提(Major Premise)也。亦卽孫卿之所謂「隆正」也。

「君子言有壇宇，行有防表，道有一隆（一隆謂厚於一，不以異端亂之也。）」——儒效篇

「上則能大其所隆，下則能開道不已，若者如是，則可謂篤厚君子矣。」——同上

「凡議必將立『隆正』然後可也。無『隆正』則是非不分，而辨訟不決。」——正論篇

「傳曰：天下有二：非察是，是察非，謂合王制與不合王制也。天下有不以是爲『隆正』也，然而猶有能分是非治曲直者邪？」——解蔽篇

B. 隆正

然則何者可以爲「隆正？」

「法先王，統禮義，一制度，（以上爲隆正。）以淺持博（演繹），以今持古（歸納），以一持萬（演繹），苟仁義之類也。雖在鳥獸之中，若別白黑，倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統（歸納）類（演繹）而應之，無所儗㤞（儗讀爲疑，㤞與怍同，倚物怪變，卒然而起，人所難處者，大儒知其統類，故舉以應之，無所疑滯慚怍也。）」——儒效篇

綜而舉之，則後王禮義，聖人君子大等皆可爲隆正。故行事須以禮義爲前提，爲人須以……聖人爲終鵠。

運術之方已如上述，然運術步驟（卽思考歷程 Process of thinking），猶未道也。

「不慕往，不閔來，無邑憐之心，當時則動，物至而應，事起而辨，治亂可否，昭然明矣。」——解蔽篇

所謂動應辨，卽謂遇事物須經此歷程也。但由動而應，由應而辨，欲辨又須若何，正名篇論此最詳：

「名也者，所以期累實也——此卽單獨概念(Simple Concept)。——辭也者，兼異實之名以論一意也——此卽種類概念(Genoric or Class Concept)。——辨說也者，不異實名以喻動靜（卽是非也）之道也。——此卽複合概念(Composite Concept)。——期命也者，辨說之用也——期命卽概念上之判斷或命題(Conceptual Judgoment or Proposition)。——辨說也者，心之象道也。心也者，道之工宰也（道卽認識論中之『範疇』）道也者，治之經理也。（治卽認識論中之所謂衡。）心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻，辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故（故卽因明之因支）。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直，是故邪說不能亂，百家無所竄。」

觀此可知欲辨事物，須先有明晰概念（卽名辭也。概念與名辭一如二，二如一，今編論理學者，輒分提並論，殊失當。）然後乃衡而判斷之，（如此則辨異而不過，推類而不悖，聽則合文，辨則盡故。）而彼詭辯家混淆概念（單獨與種類二概念相混淆，換言之卽名與名辭相混淆，當時名家多用此法爲人辯論）之慣技，亦將束手而無所竄矣。

述孫卿名學，姑止於此。茲依上述，作一孫卿名學體用全圖如下：

孫卿名學體用全圖

- 學（體）
  - 制名
    - 明價值——善惡、是非、貴賤
    - 別同異
      - 天官當簿
      - 天君徵知
      - 疑似是
    - ——體之用
  - 概念
    - 單純
    - 種類
    - 同一——同狀異所
    - 殊異——異狀同所
    - 抽象
    - 具體
    - ——體之體
- 術（用）
  - 操術
    - 演繹，歸納——動、應、辨
    - ——用之用
  - 隆正
    - 後王
    - 禮義
    - 聖人
    - 君子
    - ——用之體

結論

傳曰：仲尼作春秋而亂臣賊子懼，蓋懼彼之實行正名也（孔子曰：名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。因以是說倡，不行乃作春秋。寓褒貶於文字間，文字卽名也，作春秋卽正名也。惟孔子偏重倫理方面耳。）仲尼沒，七國紛爭，互相蠶食，而積極功利之墨家，與消極出世之道家，盛行當時，足以左右天下（孟子曰：天下之士，不歸於楊，則歸於墨。）孟軻折衝其間，倡仁義，主彊兵，忽略於正名，故從而廢小學制（小學卽文字學，蓋吾國文字多具名理，小學行則正名之說亦興也。）自是而後，名學遂衰，孫卿出於子夏之門，雖紹倡正名，然亦如強弩之末耳。迨秦滅六國，焚書坑儒，漢武罷黜百家，表彰六經，儒術似由晦而轉盛，然宋有程朱輩所謂理學者出，以性惡篇暨非十二子篇語多指斥孟軻等，反尊孟而黜荀，且排擯荀說儕於管韓，致孫卿之精義，隱沒於理氣之緐言中，顧理學之徒，旣不能發揮正名之義，又不顧補正百家之說，斷送許多歲月，說「理」鬧「氣」，傳至今日，「邏輯」西來，趨新者流，或疑論理之學爲中國從古所無，嗚乎，靡而已矣。

第二項　格致

許叔重敍說文解字云

「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地；視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，

於是始作易八卦，以垂憲象，及神農氏結繩爲治，而統其事，庶事其繁，飾僞萌生；黃帝之史官倉頡見鳥獸蹏迒之迹，知分理之可以相別異也，初造書契，百官以乂，萬品以察。」

此種用觀察以品類萬物，係中國未剏造文字以前，以畫卦結繩爲格致方法。迨大學言古人爲學之次第，始涉及「格物」「致知」問題，大學一書，本爲禮記中之一篇，作者何人，今已不可考矣。其書既重條理，又重方法，多分與「正名」本意若合符節，如大學云：

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而後意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」

此段乃中國最好政治思想，本非局「名學」一端而言，惟致知格物既係基本工作，又屬名學關鍵之處，則其問題可得而論矣。關於「致知」「格物」解釋。自宋朝程朱乃至近代，不下數十種，眞令學者莫知所適，近人之解釋無論矣。他如程朱陸王顏李，悉具見地，茲節錄原書語文於左。

程子曰：「致，盡也。格，至也。凡有一物，必有一理，窮而致之，所謂格物者也。」

朱子曰：「致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也，物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」

程朱二家解釋「格物」「致知」之涵義，大抵相似，又曰：

「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡……學者卽凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」

陸象山語錄云：「格物者，格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣。」此間所謂「此」，殆指心而言。

王陽明傳習錄云：「格者正也。正其不正以歸於正也。」又云：「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物；如意在於事親，卽事親便是一物；意在於事君，卽事君便是一物；意在仁民愛物，卽仁民愛物便是一物；意在於視聽言動，卽視聽言動便是一物；所以說無心外之理，無心外之物。」又云：「知是心之本體，心自然會知；見父母自然知孝，見兄弟自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，卽所謂充其惻隱之心，而仁不可勝用矣。常人不能無私意，所以須用致知格物之功，勝禁復禮，良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。」

李剛主大學辨業上云：「致，推致也，與中庸致曲之致同。爾雅曰：『至，』虞書『格於上下』是也。程子朱子於格物格字皆訓至。又周書君奭篇：「格於昊天，天壽平格。」蔡註訓通。孔叢子諫格虎賦格義同搏。顏習

齋謂格物之格如之，謂親手習其事也。又爾雅：『格，格舉也。』郭璞註曰：『舉，持物也。』又爾雅到字極字皆同格，蓋到其域而通之搏之舉之以至於極，皆格義也。物，『物有本末』之物也，卽明德親民也，卽意心身家國天下也；然而謂之物者，則以誠正修齊治平皆有其事，而學其事皆有其物，周禮禮樂等皆謂之物是也。格物者，謂大學中之物，如學禮樂，類必舉其事造其極也。致知在格物者，從來聖賢之道，行先以知而知在於學，周官曰：『不學面牆，』……故先生立學教以六德六行六藝，皆此謂也。語云：『一處不到一處黑，』最切致知格物之義。」

綜上定義，除王陸全偏唯心，其餘程朱顏李多有唯物傾向，顏李雖自稱反宋明，按其實仍沿襲程朱學說，程朱格物「以爲卽凡天下之物，因其已知之理而益窮之，」顏李則爲「到其域而通之搏之舉之以至極，」程朱以爲「凡天下之物，」顏李以物爲「明德新民，」似無根本差異，所不同者，範圍之大小耳。至朱子學說，大體而言，似能與西洋歸納邏輯相比，然詳其實義，則未免爲似是而非之談，蓋如何「卽物窮理？」又如何「卽凡天下之物莫不因其已知之理而益窮之以求至乎其極？」均未見精確之步驟，宜其祇成格物之說，而未能發生自然科學之效用也。近人梁啓超曾評朱子云：「依朱子這種用功法，最少犯了下列兩種毛病：一是泛濫無歸宿；二是空僞無實着天下事物如此其多，無論何事何物，若想用科學方法『因其已知之理而益窮之以求至乎其極，』單一件已够銷磨你一生精力了；朱子卻是用『卽凡天下之物』這種全稱名詞，試問何年何月纔能『卽凡』都『窮』

過呢？要先做完這段工夫纔講到誠意正心……等等，那麽誠正修齊治平的工作，只好待諸轉輪再世了。所以結果是泛濫無歸宿。況且朱子所謂『窮理，』並非如近代科學家所謂客觀的物理，乃是抽象的惝恍無朕的一種東西，所以他說有『一旦豁然貫通則表裏精粗無不到，』那樣的神祕境界，其實那種境界純是可望不可卽的——或者還是自己騙自己。倘若眞有這種境界，那麽『豁然貫通』之後，學問已做到盡頭，還用着什麽誠意正心……等等努力？所謂『爲學次第』者何在？若是自己騙自己，那麽用了一世格物窮理工夫，只落得一個空，而且不用功的人那個不可以僞託？所以結果是虛僞無實着。」斯言可謂先得吾心矣。

第三項　求誠

子思發明求誠之方法，中庸曰：

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者擇善而固執之者也。博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也。有弗問，問之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之，人十能之，己千之，果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」

此言求誠之大意也。誠者，眞實不妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能眞實無妄，而欲其眞實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德渾然天理，眞實無妄，不待思勉，而從容中道，則亦天之道也。未至於聖則不能無人欲之私，而其爲

德，不能皆實，故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善，未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善學知以下之事，固執利行以下之事也。博學、審問、愼思、明辨、篤行，此誠之之目也。學問思辨所以擇善而爲知，學而知也。篤行所以固執而爲仁，利而行也。君子之學不爲則已，爲則必要其成，故常百倍其功，此困而知勉而行者也。勇之事也。明者，擇善之功，強者，固執之效，呂氏曰：君子所以學者爲能變化氣質而已。德勝氣質，則愚者可進於明，柔者可進於強，不能勝之，則雖有志於學亦愚不能明，柔不能立而已矣。蓋均善而無惡者性也。人所同也。昏明強弱之稟不齊者才也。人所異也。誠之者所以反其同而變其異也。夫以不美之質，求變其美，非百倍其功不足以致之，今以鹵莽滅裂之學，或作或輟，以變其不美之質，及不能變，則曰天質不美，非學所能變，是果於自棄，其爲不仁甚矣。至求誠之方法，其步驟應始於「博學，」終於「篤行；」與美國杜威(John Dewey)論思想進行之次第爲：(一)疑難之境地；(二)指定疑難之點究竟何在；(三)假設種種解決疑難之方法；(四)把每種假定所涵的結果一一想出來，看那一個假定能彀解決這個困難；(五)證實這種解決使人信用，或證明這種解決的謬誤，使人不信用；頗相類。惟子思重在修德，杜威重在論理，斯其異耳。近人胡適之先生解釋以上五段頗爲詳盡，茲將原文節錄於左，以資借鏡。

(一)思想的起點是一種疑難的境地——(愚按略當中庸博學) 杜威一派的學者，認定思想爲人類應付環境的工具。人類的生活若是處處沒有障礙，時時方便如意，那就用不着思想了，但是人生的環境常有更換，

常有不測的變遷，到了新奇的局面，遇着不曾經慣的事物，從前那種習慣的生活方法，都不中用了。譬如看中國白話小說的人，看到正高興的時候，忽然碰着一段極難懂的話，自然發生一種疑難；又譬如迷了路的人，走來走去，走不出去，平時的走路本事都不中用了；到了這種境地，我們便尋思：「這句書怎麼解呢？」「這個大樹林的出路怎麼尋得出呢？」「這件事怎麼辦呢？」「這便如何是好呢？」這些疑問便是思想的起點。一切有用的思想，都起於一個疑問符號，一切科學的發明，都起於實際上或思想界裏的疑惑困難。宋朝的程頤說：「學原於思。」這話固然不錯；但是懸空講「思」是沒有用的。他應該說「學原於思，思起於疑。」疑難是思想第一步。

（二）指定疑難之點究竟在何處——有些疑難是很容易指定的。例如迷了路的人，他的問題是怎樣尋一條出險的路子，這是很容易指定的。但是有許多疑難，我們雖然覺得是疑難，卻一時不容易指定究竟那一點是疑難的眞問題。我且舉一個例。墨子小取篇有一句話：「辟也者，舉也物而以明之也。」初讀的時候，我們覺得「舉也物」三字不可解，是一種疑難。畢沅註墨子，逕說這個「也」字是衍文，删了便是了。王念孫讀到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。因爲這句話裏的眞疑難，不在一個「也」字的多少，乃在研究這個地方既然跑出一個「也」字來，究竟這個字可以有解說沒有解說。如果先斷定這個「也」字是衍文，那就近於武斷，不是科學的思想了。這一步工夫，平常人往往忽略過去，以爲不必特別提出。杜威以爲這一步是很重要的。這一步就同醫生的「脈案，」西醫的「診斷，」一般重要。你請一個醫生來看病，你先告訴他說你有點頭痛，發熱，肚痛，……你昨

天喫了兩隻螃蟹，又喝了一杯冰忌令，大概是傷了食，這是你胡亂猜想的話，不大靠得住。那位醫生如果是一位好醫生，他一定不睬你說的什麼，他先看你的舌苔，把你的脈，看你的氣色，問你肚子那一塊作痛，大便如何，看你的熱度如何，……然後下一個「診斷」，斷定你的病究竟在什麼地方。若不如此，他便是犯了武斷不細心的大毛病了。

（三）提出種種假定的解決方法——既經認定疑難在什麼地方了，稍有經驗的人，自然會從所有的經驗，知識，學問裏面提出種種解決方法。例如迷路的人，要有一條出路，他的經驗告訴他爬上樹頂去望望看；這是第一個解決法。這個法子不行，他又取出望遠鏡來四面遠望；這是第二個解決法。這個法子又不行，他的經驗告訴他遠遠的花郎花郎的聲音，是流水的聲音；他的學問又告訴他說，水流必有出路，人跟着水行，必定可以尋一條出路；這是第三個解決法。這都是假定的解決。又如上文所說墨子「辟也者舉也物而以明之也」一句，畢沅說「也物」的「也」是衍文；這是第一個解決。王念孫說：「也」字當作「他」字解，「舉也物」即是「舉他物；」這是第二個解決。——這些假定的解決，是思想的最要緊的一部分，可以算是思想的骨幹。我們說某人能思想，其實只是說某人能隨時提出種種假定的意思來解決所遇着的困難。但是我們不可忘記，這些假設的解決，都是從經驗學問上生出來的。沒有經驗學問，決沒有這些假定的解決。有了學問，若不能隨時發生解決疑難的假設，那便成了喫飯的書櫥，有學問等於無學問。經驗學問所以可貴，正爲他們可以供給這些假設的解決的材料。

（四）決定那一種假設是適用的解決——有時候一個疑難的問題，能引起好幾個假設的解決法。即如上文迷路的例有三種假設。一句墨子有兩種解法。思想的人，遇着幾種解決法發生時，應該把每種假設所涵的意義一一的演出來：如果用這一種假設，應該有什麼結果？這種結果是否能解決所遇的疑難？如果某種假設比較起來最能解決困難，我們便可採用這種假設。例如墨子的「舉也物」一句，畢沅的假設是删去「也」字，如果用這假設，有兩層結果：第一，删去這個字，成了「舉物而以明之也，」雖可以勉強講得通，但是牽強得很。第二校勘學的方法最忌「無故衍字，」凡衍一字，必須問當初寫書的人何以多寫了一個字？我們雖可以說鈔墨子的人因上下文都有「也」字，所以無心中多寫了一個「也」字。但是這個「也」字是一個煞尾的字，何以在句中多出這個字來？如此看來，畢沅的假設雖可勉強解說，但是總不能充分滿意。再看王念孫的解說，把「也」字當作「他」字這也有二層結果，第一，「舉他物而以明之也」舉他物來說明此物，正是「譬」字的意義。第二他字本作「它，」古寫像「也」字，故容易互混，既可互混，古書中當不止這一處。再看墨子書中如備城門篇如小取篇的「無也故焉」「也者同也」都是「他」字寫作「也」字。如此看來，這個假定解決的涵義，果然能解決本文的疑難，所以應該採用這個假設。

（五）證明——第四步所採用的解決法，還只是假定的。究竟是否真實可靠，還不能十分確實。必須有實地的證明，才可以使人信仰。若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。已證實的假設，能使人信用，

便成了「眞理。」例如上文所舉墨子書中「舉也物」一句，王念孫能尋出「無也故焉」和許多同類的例來證明，墨子書中「他」字常寫作「也」字這個假設的解決。便成了可信的眞理了。又如那個迷路的人，跟着水流果然出了險，他那個假設便成了眞正適用的解決法了。這種證明，比較是很容易的。有時候一種假設的意思，不容易證明。因爲這種假設的證明所需要的情形，平常不容易遇着，必須特地造出這種情形，方才可以試驗那種假設的是非。凡科學上的證明，大概都是這一種，我們叫做「實驗。」譬如科學家葛理賴（Galileo, 1564——1624）觀察抽氣筒，能使水升高至三十四英尺，但是不能再上去了。他心想這個大概是因爲空氣有重量，有壓力，所以水不能上去了。這是一個假設，不曾證實。他的弟子佗里槃利（Torricelli, 1608——1647）心想如果水的升至三十四英尺，是空氣壓力所致，那麼水銀比水重十三又十分之六倍，只能升高到三十英寸。他試驗起來，果然不錯。那時葛利賴已死了。後來又有一位哲學家柏斯嘉（Pascal, 1623——1662）心想如果佗里槃利的氣壓說不錯，那麼山頂上的空氣，比山脚下的空氣稀得多，拿了水銀管子上山，水銀應該下降，所以叫他的親戚拿了一管水銀走上勢得東山，水銀果然逐漸低下，到山頂時水銀比平地要低三寸，於是從前的假設，眞成了科學的眞理了。思想的結果，到了這個地步，不但可以解決面前的疑難，簡直是發明眞理供後人大家受用，功用更大了。

第四項　結論

正名學派雖有「制名」「格致」「求誠」三種方法，然名學上最重要之格致方法，在孔子自身未嘗有

實際應用，迨宋明理學，一方面喜襲禪宗，一方面又喜談老莊，將儒家之眞面目，毀滅殆盡，悠悠之爭，祇在「理」「氣」「心」「性」「情」「欲」等之字義而已。而求誠方法，又多屬人生倫理思想，雖曾提及「博學」「審問」「愼思」「明辨」「篤行」各種名詞，究非杜威五種思想之步驟所能比擬，其最有影響後世之名學，而開荀子制名術之先河，唯正名主義焉耳。故以正名主義代表儒家學派焉。

儒家學說最大貢獻，原在倫理學(Ethics)方面，若論宇宙如何緣起，人生將何歸宿，知識之本質若何，知識之種類又若何等問題，似無一圓滿之答案，其不及西洋印度之哲學，自不待言，卽較之中國墨子等之學說亦瞠乎其後也。正名主義原亦應用於人生倫理方面，春秋一書，卽儒家倫理一大經典。孟子云：「孔子作春秋而亂臣賊子懼。」莊子云：「春秋以道名分。」董仲舒亦云：「春秋辨物之理以正其名，名物各如其眞，不失秋毫之末。」又云：「春秋明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，王道之大者也」（史記太史公自序）從可知矣。孔子所謂名，旣屬「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」之名，故其哲學之精彩，多屬人生倫理，惟自引發荀子之「制名」（正名篇）思想而言，則孔子之正名主義不爲無力，故謂孔子之正名說開以後諸子論理學之先河，猶梭格拉底之「概念說」爲希臘名學之始祖則可；若謂孔子正名說或荀子之制名術，卽純粹之論理學之所維繫則不可。嘗言孔子正名說，論理祇屬其二，倫理則有其八；而荀子之制名說，論理占有其六，倫理則祇有其四，其分量雖難如

所劃定，然謂儒家之正名學派多傾於人生倫理之思想，可以無大過矣。

第三節　立名學派

立名學派肇自墨子（晉魯勝言墨子著書作辯經，以立名本），墨子名翟，魯人，與孔子同國，其生卒先後，言人人殊，據史記已謂「或曰並孔子時。或曰在其後，」而漢書藝文志則斷定在孔子後，淸代畢沅所考據從班說。近人梁啓超且斷生於周定王元年至十年之間（公元前四六八至四五九）約當孔子卒後十餘年（孔子卒於前四七九）卒於周安王十二年至二十年之間（公元前三七〇至三八二）約當孟子生前十餘年。其言頗信而有徵，考證尙當，茲不多贅。要之，墨子時代稍後於孔子稍先於孟子，茲爲可信焉。初學於史角之後，又嘗學儒者之業受孔子之術，旣乃以爲其禮煩擾，傷生害業，靡財貧民，故背周道而用夏政（見淮南子要略。）惟其時儒道法三家已有中分天下之勢，墨子崛起其間，非有堅固之理論，敏銳之辯才，似難遮他申己，故於論理學法則三致意焉。此經上、經下、經說上、經說下、大取、小取諸篇所由作也。此六篇墨經創成之後，信從者甚衆。莊子天下篇云：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦獲已齒鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨，」則可知矣。墨子經上、經下、經說上、經說下、大取、小取六篇，爲文不逾六千，爲條不過七十九，然舉凡知識之本質，知識之來源，知識之所以濬發運用，若何而得眞，若何而陷謬，皆析之至精，言之至詳焉。惟此六篇是否墨子自著，各家見解，殊不

一致，晉魯勝言：「墨子著書作辯經，以立名本。」是勝以此經為墨子自著者也。畢沅則以經上經下經說上經說下為墨翟自著，以翟自著故號曰經。中亦無子墨子曰云云也。迨孫詒讓始疑此經非墨子所作，其言曰：「四篇皆名家言，其堅白異同之辯，則與公孫龍書及莊子天下篇所述惠施之言相出入，……似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子本旨。」近人胡適益衍其說，斷言此六篇皆非墨子所作，其理想約有四端：(一)文體不同。這六篇的文體、句法、字法，沒有一項和墨子書的兼愛非攻天志……諸篇相像的。(二)理想不同。墨子的議論，往往有極鄙淺可笑的。例如明鬼一篇，雖用三表法，其實全無論理，這六篇便大不同了。六篇之中，全沒有一句淺陋迷信的話，全是科學家和名學家的議論。這可見這六篇決不是墨子時代所能做得出的。(三)墨者之稱。小取篇兩稱墨者。(四)此六篇與惠施公孫龍的關係。這六篇中討論的問題，全是惠施公孫龍時代的哲學家爭論最烈的問題，如堅白之辯，同異之論之類。還有莊子天下篇所舉惠施和公孫龍等人的議論，幾乎沒有一條不在這六篇之中討論過的。又如今世所傳公孫龍子一書的堅白，通變，名實三篇，不但材料都在經上下經說上下四篇之中，幷且有許多字句文章都和這四篇相同。於此可見墨辯諸篇若不是惠施公孫龍作的，一定是他們同時的人作的。所以孫詒讓說這幾篇的「堅白同異之辯，則與公孫龍書及莊子天下篇所述惠施之言相出入。」又說：「據莊子所言，則似戰國時墨家別傳之學，不盡墨子之本旨。」新會梁氏力駁其非，讀墨經餘記謂：「經上下經說上下大取小取六篇，雖皆多言名學，而諸篇性質各異，不容併為一談。大取小取，既不名經，自是後世墨者所記，斷不能因彼篇中有

「墨者」之文，而牽及經之眞僞，蓋彼本在經之範圍外也（胡氏誤認六篇同出一人手，此根本致誤處。）經分上下兩篇，文例不同。經上必爲墨子自著無疑。經下或墨子自著，或禽滑釐孟勝諸賢補續，未敢懸斷。至經說與經之關係，則略如公羊傳之於春秋。欲明經，當求其義於經說固也。然不能逕以經說與經同視。經說因大半傳述墨子口說，然既非墨子手著，自不能謂其言悉皆墨子之意。後學引申增益，例所宜有。況現存經說，非盡原本，其中尙有後人案識之語，羼入正文，今因說之年代以疑經之年代，是猶因公羊傳有孔子以後語，而謂春秋非孔子作，大不可也。至經之文體與他篇不同，此正乃經爲墨子自著之確證耳。何也？諸篇皆有「子墨子曰」云云，則其必爲門弟子所記述，而非墨子自著甚明。師之著述，其文體何故須模擬弟子所記？經文體與他篇異者，經爲墨子自著，他篇爲弟子記故也。胡氏反以此爲經非墨子之證何也？胡謂經爲惠施公孫龍之徒所著，殊不知以文體論，墨經決非施龍時代之產物，而實爲墨子時代之產物。試將老子與莊子比較，論語與孟子比較，即可知當時二百餘年間，文體變遷甚劇。前此文約而旨微，後此文敷而旨暢。施龍時代之文，則莊孟國策其代表也。墨經之文，乃與易象傳及春秋頗相類，此種文體，戰國無有也。胡云：與他篇理想不同，此實不然。墨子之教，曰智與愛，他篇多教愛之言，此經多教智之言，其範圍本應有別。且此經根本理想實與墨教一致（如「仁，體愛也。義，利也。」「任，士損己而益所爲也。」「無窮不害兼」諸條最明）其與他篇互有詳略，則固宜然耳（胡氏謂明鬼等篇，多迷信之言，此經無有，以是爲不同出一手之證。此論非是。墨子惟天性明鬼兩篇有迷信之言，所謂言各有當耳。不能以此爲墨家之根

本義。胡氏又謂墨子時科學思想不應如此發達，此亦不然。墨子距公孫龍百餘年耳。其間幷無特別理由可以促科學之發生，然則公孫龍時所有之科學思想，何以墨子時必不能有？且墨子備城門以下十一篇，皆須有科學爲之基礎，乃能有此類之發明，若公孫龍之徒，則惟詭辯耳，抑不足以語於科學也。）墨經與惠施公孫龍一派學說之關係，最當明辯。施龍輩確爲「別墨，」其學說確從墨經衍出，無可疑也。然斷不能謂墨經爲施龍輩所作。蓋施龍所祖述者，不過墨經中一小部分，而其說之內容，又頗與經異也。經上篇並無「堅白異同」「牛馬非馬」等論（第六十六條「堅白不相外也。」「白不」二字，全屬後人妄加。據經說文無「白」字，且專釋「堅之相外，」可證。）經下篇雖有數條（第十六條「不堅白說在無久與宇，堅白說在因。」第五十五條「狗犬也而殺狗非殺犬也可，說在重。」第六十七條「牛馬之非牛，其名不同，說在兼。」）而辭極簡約，是否即如後世名家之所說，蓋未可知。經說上篇，此類之論亦絕少，下篇則多矣。且有幷文字亦與今本公孫龍子同者，殆即龍之徒所爲說也。細按四篇之文，經下或比經上時代稍後，其兩經皆墨子著耶？抑經下出諸弟子耶？未能確斷。經說則決非出自一人，且幷未必出自一時代，或經百數十年遞相增益，亦未可知，故其文詳略顯晦，互不相同。則雖公孫龍之徒所論述者亦在其中，固無足怪。至於「臧三耳，」「白馬非馬，」「矩不方，」「規不可以爲圓，」「白狗黑，」等詭僻之說，則四篇中固未嘗有也。莊子天下篇「俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨；以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。」謂其同出於墨經而倍譎不同，互相誚以「別墨。」「別墨」者，言非墨家之正統派也（胡氏讀「相

謂」爲「自謂，」大非宜。）夫墨經含義甚豐，乃僅摭其「堅白同異觭偶不仵」之部分相訾相應，而所推演又或盭於經恉，則謂之「別墨」宜矣。若如胡氏說，則所謂「俱誦墨經」者，究誦何物？明明有經兩篇，必指爲非經，而別求經於他處，甚無謂也（胡氏指尙同兼愛等篇爲墨經，非是。此諸篇篇各有三，蓋當時「三墨」之徒，各記所聞，其文乃論體而非經體，三墨並宗者，則此經上下二篇而已。）斯言可謂得之矣。要之墨子固非盡以討論知識爲事，惟其所說處處皆適合於三表法，故其弟子從其天志尙同兼愛諸篇出發，則成偏重教愛之墨學，從半出墨子自著之經上下兩篇發揚，則成教智之墨學矣。

天志尙同兼愛等篇闡教愛之墨學，章條句讀，頗易尋究，習之者多，而經上下，經說上下及小取大取二篇，教智之墨學，在古籍中本稱難讀，自漢武專崇儒術，罷黜百家，除晉魯勝爲辯墨作注外，幾無人顧及，不幸其所注，今亦已亡，簡畢脫落，語多訛亂，有由來矣。以孫詒讓之博學，猶言無以正之，況其他乎？所幸比來學者多憑西洋之邏輯，印度之因明，解墨經以爲條貫，始知此六篇爲墨子獨有之論理學，且詳於辯律之部焉。若孫仲容章太炎梁啓超太虛胡適時有徵引，闡發組織，往往邁於前輩，吾人今日得略窺墨經之涯涘，當知作始者之勤之於前也。

第一項　知識之本質及其來源

新會梁氏曰：「墨子之所以教者，曰愛與智。天志尙同兼愛諸篇，墨子言之，而弟子述之者，什九皆教愛之言也。經上下兩篇，出自墨子自著，南北墨者俱誦之，或述所聞，或參己意，以爲經說，則教智之言也。」此言極是。墨子

之教愛者多矣，知而習之者亦多矣。非本書範圍所及，容後另文論之，茲將教智有關論理學之材料，以次而僭論焉。今先談知識之本質：

一、**經**　知：材也。

說　知（材）材字舊衍。　知也者，所以知也，而不必知（不字舊脫）。若眼（舊作明，從梁校）

梁氏曰：材者，本能也。孟子云：「非材之罪，」「不能盡其材，」與此同義。此言知識之第一要素，須有能知之器官(Receptor)眼耳鼻舌等是此器官所以特以知也。然有之未必遂能知，例如眼能見也，然有眼未必即能見也，如心不在焉，視而不見，是其例也。

二、**經**　慮：求也。

說　慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。

思慮者，將所以知之官能向一定之方向發動，以求眞理也。略當佛家之思心作 (Cetana)(Volition)。成唯識論曰：「思謂令心造作爲性，於善品等役心爲業，謂能取境正因等相驅役自心令造善等。」但僅此主觀之條件，知識未必遂得，例如睨而視物，不能斷定其眞見也。梁氏謂大取篇云「利愛生於慮，昔者之慮，非今日之慮也。」荀子正名篇：「情然而心爲之擇謂之慮。」大學云：「慮而後能得。」皆與此相發明，可供參考。

三、**經**　知：接也。

說　知：知也者，以其知遇物而能貌之若見。

此言將所以知之官與外界的事物相接觸，而取得其印象也。蓋人類精神與外物相接時，視之則有色，聽之則有聲，聲色似寓於外，而精神已發動於內，內外相觸，最先有其覺性者，知也。亦即感覺（Sensation）也。接者，感受也。即佛典之受心所（Vedana）（feeling aroused by sensation）。成唯識論爲受心所立界說曰：「受謂領納順違俱非境相爲性，起愛爲業，能起合離非二欲故。有作是說，受有二種：（一）境界受，謂領所緣。（二）自性受，謂領俱觸。唯自性受，是受自相，以境界受，共餘相故。彼說非理，受定不緣俱生觸故。若似觸生名領觸者，似因之果應皆受性。又既受因應名因受，何名自性？若謂如王食諸國邑，受能領觸所生受體，名自性受，理亦不然，違自所執，不自證故。若不捨自性，名自性受，應一切法皆是受自性。故彼所說但誘嬰兒，然境界受，非共餘相。領順等相定屬己者，名境界受，不共餘故。」貌即攝取其狀態而成印象，普通發生印景之順序，由外物先刺激覺官，次達神經，更由神經傳入以至於腦，至此乃呈印象。例如吾目接物而成見，物之表象印於吾目矣。惟僅此條件接受外界之狀態而印象之，不能分別其何者爲何，猶不能爲完整之知識也。

四、經　𢜔：明也。

說　𢜔也者，以其知論物，而其知之也著。若明。

新會梁氏曰：「𢜔」字舊本皆作「恕。」道藏本經文作𢜔，經說文仍作恕。今校正。𢜔字不見字書，疑當爲智字之

古文。非攻篇中云「此則怨者之道也」怨者卽智者。此言將而所發動對象之官能而接受之，猶不足謂知識也。必須將所接受之印象以智了別之分類比較綜合有倫有則，俾所接受之印象成一明確之觀念也。則是「以其知論物而其知之也著」也。此條所言略當心理學之知覺（Perception）知覺云者，能將事物全體之心象，隨所觸而表現於外，確認其性質形態，輕重大小，地位方向，及其同異之關係者也。譬如有粉筆於此，在感覺則目遇之而爲白，手觸之而爲堅，各感覺隨其所司而不相混，使人之知識僅止於此，則除色觸等局部之認識而外，宇宙間將無完整之認識，知覺卽心象之代表全物者也。結合屢次之經驗局部之感覺，而爲一整個之活動。故一見粉筆，不惟能知其堅，不惟能知其白，幷審其性之冷，其用之於書寫，而成一「分析」「比較」「綜合」之作用焉。孫卿正名篇：「所以知之在人者謂之知，知有所合謂之智。」亦此意也。

總上以觀，墨子之論知識之本質共有四種程序，首須有接受外界之器官，官壞根本不能得知識；但僅有接受外界之器官若不將此官能向一定之範圍去活動，則外界之領域無限，無由認定，亦不能謂之知識也。惟僅有向外界發動之器官而無外境爲對象，仍不能自生印象。故第三要素須與外境相接受也。有一定活動之器官矣有外境與內界官能相接矣。然不將「所知境」與「能知心」聯絡一氣，「比較」「分類」「綜合」仍不能爲完整之知識，故第四須「以其知論物，而其知之也著」也。以例明之，則官能若照相機。慮若照相機向一定之方所接，知若照相機與外境相接觸，恕則非照相機所能喻，須將外境了別比較，乃心理組合作用也。簡言之，前二層

知心理，三屬所知境界，後一則能知心理與所知境界，聯合而比較也。

知識之本質，將所知境界與能知心聯合固矣。惟此聯合過程之緣件又如何耶？墨子提出「時間」(Time)與「空間」(Space)二觀念爲組合知識之外緣：

經 久：彌異時也。

說 久：合古今旦暮。

經 宇：彌異所也。

說 宇：冡東西南北（冡古蒙字。舊作家在西字下）。

梁氏釋此兩條言「畢而俱之於一」之兩種重要關鍵。一曰「久」，則「時間觀念」也。二曰「宇」，則「空間觀念」也。「彌」，周徧也。卽相盈之義。古今旦暮雖異，合而俱之於一，則「久」之觀念成，東西南北雖異，蒙而俱之於一，則「宇」之觀念成。例如能知一堅白粉筆，皆心理作用存焉。知其堅物卽其白物之性，則時間之組合；知其堅白兩性相盈，則爲粉筆之空間組合也。有此兩種觀念，然後知識得有聯絡。

知識之本質如上所述，然此知識從何而來，斯爲來源問題。墨子論知識之來源，共有三種：

經 知：聞，說，親。

說 知：傳受之，聞也。方不㢓，說也。身觀焉，親也。

人之能得有知識，恃有三術：（一）曰聞知。（二）曰說知。（三）曰親知。親知爲尙，說知次之，聞知又次之：今詮釋如左：

一、親知，由五官感驗所得之知識，此科學之所尙也。因明以爲現量（Perception）。瑜伽所謂世間極成眞實，如見赤白，吾知其爲顯色也。方圓長短，吾知其爲形色也。取捨屈伸，吾知其爲表色也。言語風林，手擊鼓，吾知其爲聲也。沉麝，吾知其爲好香也。蒜薤，吾知其爲惡香也。塊石，吾知其爲平等香也。醋，吾知其爲酸也。柑，吾知其爲甘也。澀，滑，緩，急，冷，輭，飢，溫，飽，力，劣，悶，癢，黏，吾知其爲觸也。遇而可知，歷而可識，雖起聖賢，弗能易也。現實證驗，以身觀爲極，此近代西洋知識之咸趨經驗，而邏輯以「歸納」爲極則，以身觀爲可恃也。

二、方不瘴，說也。由推論而得之知識也。因明以爲比量（Inference）。瘴卽障字，身觀所得之知識較爲可靠，固矣。然端限身觀，其範圍至狹，僅依此而捨其他，則知之領域縮矣。故身觀之外，又須說爲補助；說者，則以已知推及所未知者，演繹法之所究也。例如見土器存在，而知有人類，土器不障也。蓋有人類（同品）未必盡有土器，然無人類處（異品）則決無土器，故以某處之有土器，可斷其有人類也。隔岸見煙，比知有火，岸不障也。蓋有火之處（同品）未必有煙，然有煙之處，定必有火，此以隔岸有煙，可斷其有火也。他若見聲而知無常也。以「所作性故」爲因，不必待他聲一一而驗之；見張三死，李四死，而知凡人必死也，以「有生物故」爲因，不必待人人而驗之；能以既知推及所未知，卽方不障之義也。餘杭章氏云：「阻于方域，蔽于昏冥，縣于今昔，非可以究省也。而以其所省者

善隱度其末所省者，是故身有五官官簿之而不諦審，則檢之以率從高山下，望谿上木㭬，㭬若箸。日中視日，財比三寸盂且莫乃如徑尺銅槃。校以句股重差，近得其眞也。官簿之而不偏，則齊之以例。故審堂下之陰，而知日月之行，陰陽之變；見瓶水之冰，而知天下之寒，魚鼈之臧也。嘗一味肉，而知一鑊之味，一鼎之調。官簿之而不具，則儀之以物，故見角帷牆之耑，察其有牛，飄風墮麴塵庭中，知其里有釀酒者，其形雖隔，其性行不可隔，以方不障爲極。」此闡發說知之功能也。

三、傳受焉，聞也。卽由傳聞而得之知識也。因明以爲「聲量」。歷史地理記載之知識屬之，例如史上記載，楚有屈原其人也，人將問之曰：汝何恃而知有屈原其人也？恃親知耶？則不能起九原之下取屈原之身而證之。恃說知耶？更不能以旣知之杜甫李白而比知其所未知之屈原也。況又何據而有杜甫李白耶？不惟歷史之記載爲然，則地理上之記載亦屬之。設未之巴黎，然法國地理志焉。將恃「親知」耶？則吾未嘗往，寧援法國地理所記載之巴黎爲無耶？將恃「說知」耶？更不能以旣知中國之有南京，比知法國之有巴黎也。況中國之南京使外人未親歷，又將何據而爲有耶？故往古之事，則徵史傳，異域之狀，則察地志，皆非身所親歷，亦無術可以比知，其勢不能不恃傳受也。餘杭章氏有言：「蒼頡隸首者，我以此其有也，彼以此其無也。蒼頡隸首之形，不可見，又無耑兆足以擬有無，雖發冢得其骴骨，人盡有骨，何遽爲蒼頡隸首？親與說皆窮，徵之史官，故記以傳受爲極。今辯者所持說違親與聞，其辯亦不立。」——違於親者，因明謂之「現量相違」(Incompatible with perception)。違於聞者，謂

之「世間相違」(Incompatible with public opinion) 姑言水熱火寒，此現量相違者也。如未至天山而言天山無有，此「世間相違」者也。——此所以爲辯者也。

人類知識之來源，固不外「親」「說」「聞」三種矣。惟此三者之間，不能偏恃焉。親知有最可恃者如「眞現量」(Perception)焉亦有最不可恃者，如「似現量」等(Fallacy of Perception)(Pratysabhasa)是焉。「說知」亦有最可恃者，如「眞比量」(Inference)(Anumana)焉亦有最不可恃者，如「似比量」(Fallacy of Inference)(Anumanabhasa)是焉。而聞知眞似亦參半焉。近代研究史地，注重考據之學，皆補「聞知」之缺，學者應用推論之時，於此三者，當取其正確焉。近人餘杭章氏論「親」「說」「聞」皆有不可恃處，極爲詳盡，幷錄以爲之殿。——

爲說者曰：三支不足以原物，故曰：漆淖水淖，合兩淖則爲蹇，溼之則乾，金柔錫柔，合兩柔則爲剛，燔之則爲淖，或溼而乾，或燔而淖，類固不必可推知也。凡以說者不若以親（案近世主經驗之論理學家，多持此說。）自智者親之，親亦有絀。行旅草次之間，得被髮魋頭而魃服者，此親也。信目之諦，疑目之眩，將在說矣。眩人召圈案，圈案自垣一方來，卽種瓜瓠，蔭未移，其實子母鉤帶，千人見之，且剖食之，親以目以口，則信，說以心意，則不信。遠視黃山氣皆靑，俛察海波，其白皆爲蒼，易位視之而變，今之親者，非昔之親者。墨經曰：法同則觀其同，法異則觀其宜（梁案此兩條皆申說同異交得之術，此言極是。）親有同異，將以說觀其宜，是使「親」詘于「說」也。原物之質，「聞」

不若「說」—「說」不若「親」今有聞火浣布者，目所未覩，體所未御，以說又無類，因謂無火浣布，則人莫不然，謂之蔽錮。墨經曰：知其所以不知說在以名取（梁釋能知事物之某部分爲我所不知，則是自知其所不知矣。能自知其所不知，是求知識之一要諦也。西哲有認完全不知謂知之始，與此條有同義也。）此乃使親說交詘於聞也。凡原物者，以「聞」—「說」—「親」—相參伍，參伍不失，故辯說之術奏，未相參伍，固無所用辯說，且辯說者，假以明物，誠督以律令則敗。夫主期驗者任親，取親之而言成典，持以爲桀，桀者曰：盡莫不然，必不已也（墨經上）而世未有盡驗其然者，則必之說廢，今言火盡熱，非能偏拊天下之火也，拊一方之火，而因言凡火盡熱，此爲踰其所親之域，雖以術得熱之成火，所得火猶不偏，以是言凡火盡熱，誖。墨經通之曰：無窮不害兼，說在盈否，知不知其數而知其盡也。說在明者（經下）則此言盡然不可知，「比量」成而試之，信多合者，則比量不惑也。若是，言凡火盡熱者，以爲「宗」則不誖。以爲「喻體」猶誖（宗者，所以測未來，故雖言凡火盡熱無害「喻體」者，據已往之成效言之，已往未嘗偏驗天下之火，則言凡火盡熱，爲踰其所驗之境。）言必有明日者，以昨往有今，必彖昨往盡有今，擬議之也。物固有斷，則昨或不斷，而今或斷。言必有明日者，是猶言人必有子姓，以說不比，以親即無徵；是故主期驗者，越其期驗；墨經說推類之難曰：此然是必然，則俱爲糜（糜讀爲靡。）此莊周所以操齊物夫。

第二項　辯之界說

墨經言辯有二種：

經上　辯:爭彼也。辯勝,當也。

經說上　辯:或謂之牛,或謂之非牛,是爭彼也。是不俱當,不俱當,必或不當,不當,若犬。

經下　謂辯無勝,必不當,說在辯。

經說下　謂:所謂,非同也。則異也。同,則或謂之狗,其或謂之犬也。異,則或謂之牛,其或謂之馬也。俱無勝,是不辯也。辯也者,或謂之是,或謂之非,當者勝也。

按此兩條,在墨經中最爲重要。辯之界說卽西洋的邏輯,印度的因明也。近人解釋有三種不同:梁任公以爲爭彼,卽爭對象也。梁氏之言曰:辯者何?對於所研究之對象,辯論以求其是也。故曰:「爭彼。」經說云:「此牛渠非牛兩也。」換言之,卽辯論者須以同一之對象爲範圍也。有兩人於此,一人曰:「甲,牛也;」一人曰:「甲,非牛也;」於是爭論起焉。此兩說不能俱是,必有一是有一非。例如甲實犬也。則謂之非牛者是也,謂之牛者非也。故曰:「辯勝,當也。」經下云:「辯無勝,必不當,說在辯。」說云:「辯也者,或謂之是,或謂之非;當者勝也。」本條云:「勝者當,」彼條云:「當者勝,」互相發明。墨子認論理學爲知識之源泉,故最重視之,非命上篇云:「言必立儀。言而毋儀,譬猶運鈞之上而言朝夕者也;是非利害之辯,不可得而明知也。」墨經兩篇及經說,什九皆爲正名之用。大取小取,則言其應用之法也。故魯勝名經爲墨辯。以上兩條可謂墨辯之提綱矣。　胡適則以爲爭彼當作爭佊,卽爭駁之意,胡氏中國哲學史大綱卷上有言:爭彼之「彼」字當是佊字之誤,佊字廣雅釋詁二云:「衺」也。王念孫疏證云:廣

韻引埤蒼云：佊，邪也；又引論語「子西佊哉。」今論語作「彼」據此可見佊誤爲彼之例。佊字與「詖」通。說文「詖，辯論也。古文以爲頗字。從言，皮聲。」詖、頗、佊，皆同聲相叚借。後人不知「佊」字，故又寫作「駁」字。現在之「辯駁，」卽古文的「爭佊。」先存有是非意見不同，一是一非，爭佊生矣。如何分別是非之方法，則名爲辯。章行嚴則以爲爭彼是爭他辭，卽爭三段論法中之中名詞(Middle terms)也。章氏名學他辯云：「公孫龍之他辯在墨經號曰「爭彼。」經上云：「辯，爭彼也。」彼與他同，爭彼也者，爭第三物之當否也。以爭彼爲辯，是之謂「他辯」(Logic of middle terms)。特辨者，邏輯之通稱；辯者，論爭之別義；字訓有差，立意則一。其說曰：「辯，或謂之牛，(或)謂之非牛，是爭彼也。」謂一物而有是非兩說，卽其物而求之，無所得也。卽物而求之不已，惟有因物以付物。呼我爲牛者，吾應之以牛；呼我爲馬者，吾應之以馬；謂之牛則牛，謂之非牛則非牛，此非所論於名學也。名學必明是非，而是非無由自定，因舉他物立於第三位以爲準則，謂如彼者方爲牛，否則非牛也。故曰爭彼。於是「牛」如何「界」之紛議起矣。經說下云：「以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可。」又曰：「牛之與馬不類，用（義同以）牛有角，馬無角，是類不同也。」有齒乎，有角乎，皆謀爲牛作界，所謂彼也。如曰：

有齒爲牛，　此獸有齒，　故此獸爲牛。

或曰：

有角爲牛，　此獸有角，　故此獸爲牛。

有齒有角，明明立於第三位爲他位爲他詞，形式不差，而意義有別；孰是孰非，是「爭彼」也。依經說言，有齒未可也，以牛有齒馬亦有齒也。有角可也，以牛有角，馬無角也。有齒失其所爭，而有角得之也。雖然，有角爲牛，對於馬言之則正，天下之獸，不止牛馬，牛有角，他獸如羊鹿亦俱有角。推經說意，有角仍未得其所爭，而當進以求之也，皆爭彼所有事也。爭彼之彼，三說之中，各有所恃，惟適之先生謂爲彼字之訛，引論語「子西彼哉」作彼爲證，以爭駁詁辯，則與辯者辯也室者室也何異？在「因明」患「相符極成」之過（A thesis universally accepted）無多精義；梁氏謂彼爭對象較胡氏之說爲勝，然確立其對象如何能成其確實性（即其對象）在名學占何等之重要位置，猶未指明；章氏之說則指明所爭對象係爭三段論法之中名詞，樹立辯者之壁壘，似以章說爲殊勝也。蓋辯字爲墨經命脈所繫，與尋常界義有別，而名家作界等諸法則，爲後者一切推論之範疇，與尋常訓詁家迥異其趣，開宗明義，所不容忽視者也。

第三項　辯之功用及其根本法則

辯之意義已如上述矣。然辯之功用如何？此而不明，則辯之對象猶未判然。小取篇云：

「夫辯也者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑，焉（訓乃）摹略萬物之然，論求羣言之比；以名舉實，以辭抒意，以說出故；以類取，以類予；有諸己，不非諸人，無諸己，不求諸人。」

此段上半所云（一）明是非之分，（二）審治亂之紀，（三）明同異之處，（四）察名實之理，（五）處利害，（六）決嫌疑，

皆指辯之功用，惟其功用之大，不惟有益，且爲必要，故應知辯論之根本原則，故接曰：焉摹略萬物之然，論求羣言之比；以名舉實，以辭抒意，以說出故；以類取，以類予；有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。摹略萬物之然，論求羣言之比，總論辯之根本原則，所謂摹略萬物之然，即搜求一切事物之眞相。胡說摹略有探討搜求之義，誠然。論求羣言之比，即比較各現象間相互之關係，既搜求一切事物，又比較其相互間之關係，若無符號表達之，則猶未盡辯之能事，故墨子曰：

(一)以名舉實。——概念 (Concept)

(二)以辭抒意。——判斷 (Judgement)

(三)以說出故。——推理 (Inference)

此演繹法也。又(一)以類取，(二)以類予，此歸納法也。今次第論之：

1. 以名舉實

(一)以名舉實，即桃名所舉之桃，李名所舉之李；概言之，即邏輯所謂概念有一特別概念，即以特別之名號指之，此所謂以名舉實也。惟何謂名？何謂實？此爲先決問題。名實在春秋戰國係爭辯最劇烈之問題；總其所言，不外無名及正名兩種。無名學派乃追究本體，根本不須名，老子云：「名可名，非常名。」楊朱曰：「實無名，名無實，名僞而已矣。」又曰：「實者，固非名之所與也。」莊子曰：「辯也者，有不見也。」是其例也。正名學派解釋名之

功用甚多，惟孔荀諸家多夾雜倫理意味，尤以孔子為甚。求其純粹講名學之名，其惟墨翟乎？墨經曰：

經　名實合，為。

經說　所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。

經　實，榮也。

經說　實其志氣之見也。使之如已。

所以謂，名也。所謂，實也。此二句釋名實二字最為精要。例如指此書謂「論理學，」所指之書，是所謂也，實也。論理學，所以謂也，名也。又如云：「此人是名學家。」或云：「墨子是名學家」此人與墨子皆所謂也，實也。「名學家，」所以謂也名也。實當主詞（Subject），名當賓詞（Predicate）。經說另有二條云：「舉告以之名，舉彼實也」「舉彼堯也，是以名示人也。指是虎也，是以實示人也。」解釋名實，尤為明顯。近人梁任公先生云：「實，是客觀的對境；名，是主觀上的概念。將對境攝取成為概念，概念對境一致脗合；如印印泥，印出的形象，即原型的形象，即謂之名。實耦」斯言可謂得之矣。

「實其志氣之見也，使之如已。」此條志氣二字最不易解，孫仲容疑為後來所衍，梁氏非之，其解以志氣為事物之屬性。志是屬性靜的方面（志，止也。）氣指動的方面。如水，冷是其志，流相是其氣。凡指一物，須指其物全部屬性，全部屬性，即此物異於他物，此即物之「已，」恰如其已，便謂實。此言極是。愚按「使之如已」即佛典所

謂如其所如也。換言之，卽如其屬性所含之志氣也。

名之功用如上所述，名之種類在邏輯中分有多種，此言有三：（一）達名。（二）類名。（三）私名。墨經曰：

經 名：達類私。

說 名：物，達也。有實必得之名也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。

達，通也。共也。達名，一切事物共通之名也。例如「物」，凡有體，有形，有重者，皆共得此名也。孫卿正名篇云：「萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，「大共名」可與此條相發明。（二）類名，以包括一類事物之名也。凡有馬之體之形之重之生命之知覺之運動者，皆得名之爲馬也。孫卿所謂「大別名」，卽類名也。私名，一事物專有之名也。例如臧，臧之名僅限於一人也。孫卿所謂「小別名」，卽私名也。梁任公先生謂：達名表示共相。私名表示別相。類名表共中之別別中之共，尤爲明顯也。至細分名（概念）之種類，可與西洋邏輯互爲參證焉。惟名種類雖多，亦不外「達」「類」「私」，以下再細分者耳。

2. 以辭抒意

墨經所謂以辭抒意，卽邏輯所謂「判斷」（Judgment），所以規定兩概念之連結也。判斷之以言語表現者，邏輯上謂之「命題」（Proposition）。卽墨子所謂「辭」。如云：「人是動物」，則人與動物主賓二概念涵義一致而使之合也。如云：「犬非植物」，則犬之概念與植物之概念涵義不一致而使之離也。判斷之要素有三：卽

主辭、賓辭、繫辭(Copula)是也。主辭爲判斷之對象，因明謂之「前陳」「賓辭」係將主題內容之一部分或全部而加以說明者，因明謂之「後陳」「繫辭」則爲連結主賓辭而表其間之關係。如云：「聲是無常」「聲」爲主辭，「無常」爲賓辭，「是」之一字則屬繫辭矣。以辭抒意，即以「命題」的形式表示所連繫之判斷也。

辭所抒意之種類

以辭抒意，合二名物而論一意，或同或異，或是或非者也。藉邏輯而言，則判斷之種類也。「判斷」之種類如何？正式確定，殊非易易；蓋判斷本身，一面固須考察其心理之性質，一面又須研究其所表現之「命題形式」，而式云者，又非易事，既須顧及歷史之性質，同時又須顧及本國之性質種種問題，普通邏輯上之判斷可因其性分量，關係，程度四者而分爲四類十二種，雖稍顧及各方面，然茲事體大，決非以此爲至善之分類；茲將墨子之一般材料，以邏輯固有分類法略分如下，俾嗜斯學者，可以借鏡焉。

經　彼彼此此（舊作「循此循此，兩循字皆彼字之譌，又錯倒相間。本梁說。）與彼此同，說在異。

說　彼　正名者，彼此。彼此，可：彼(動詞)彼止於彼，此(動詞)此止於此。彼(動詞)此，不可：彼且此也，〔彼〕此亦可彼。(舊本彼字倒錯)〔彼此止於彼此〕（此六字疑涉上而衍。）若是而彼(動詞)此也，則彼亦且此(動詞)此也。

據西洋邏輯上內包(Intension)外延(Extension)之例，以明全稱概念特稱概念之異用也。「彼句」「此句」「彼

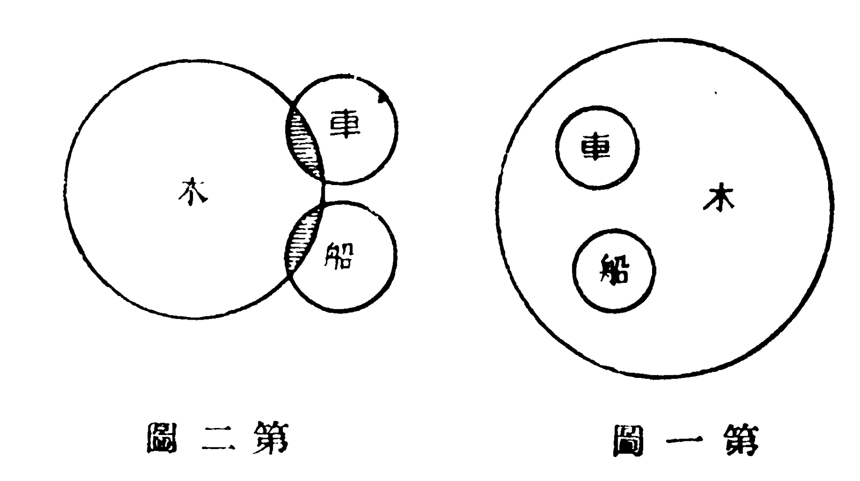
此可」者，彼卽賓辭，此卽主辭，謂主辭之範圍，若與賓辭之範圍相等，則賓辭主辭皆可互換也。「彼此可」之彼字，係動詞，謂以此爲彼也。彼此彼此可者，其彼皆屬全稱肯定判斷也。此種判斷其公式爲「A者S也。」若以實例示之，如云「凡人者理性的動物也」則S之範圍與P之範圍同一，是謂「彼此彼此可。」何以故？兩者皆全稱肯定故蓋指人之範圍與理性動物之範圍相等；換言之，卽人以外無理性之動物，理性之動物以外無人之意也故不惟彼此可，卽此彼亦可也、卽翻言曰：「理性之動物者人也。」亦合邏輯也。以西洋邏輯解之，則云：凡S之範圍，通於P之範圍，皆可互爲主賓惟非爲「同一概念」或「等値概念」則不可。

「彼彼止於彼此此止於此」者，卽邏輯上之特稱肯定判斷也。特稱判斷則有內包外延之差異，今仍以實例示之：如人類中含有黃白黑棕紅五種，黃種之中，有墨子在焉，是之謂外延。墨子屬黃種固矣。然墨子之爲人也，必有體，有形，有重，有生命，有知覺，有運動，有理性，是之謂內包。今謂墨子屬黃種人也。人類中之一可也。反言之，人類者，黃種也黃種者，墨子也。是不可也。何以故？彼彼止於彼，此此止於此。故當下斷案之時，必有度量分齊在焉。大抵言之，可以局部納於全體之中，斷不能以全體納諸局部之中也。殆猶可以履適足，不能削足就履也。竟彼彼不得也，竟彼彼，則彼亦且此，此此是卽黃種者墨子之例也墨經所謂彼彼止於彼，此此止於此者，不獨在全稱特稱判斷之應用而已。且於主辭賓辭之周延與不周延，亦曾致意焉此又與西洋邏輯相類似也。「周延，」英語謂之 Distributed「不周延」英語謂之 Undistributed。茲舉例以明其概，如云「凡人是動物，」則「人」之主辭

爲周延。「動物」之賓辭爲不周延。又如云：「凡人爲理性的動物。」此主辭與賓辭若合符節，均爲周延，自不待言；但此命題，其賓辭若單指一部分，則爲不周延也。故一般判斷之周延與否，常繫主辭及賓辭爲全稱或特稱以爲斷。而墨經所謂彼彼止於彼，此此止於此，則端指不周延而言之耳。故特稱肯定判斷，不似全稱肯定判斷可以互爲主賓；蓋賓辭多僅與主辭之一部分相同也。墨子小取篇有一段可以此理喻之，今錄如下，略爲解釋焉。

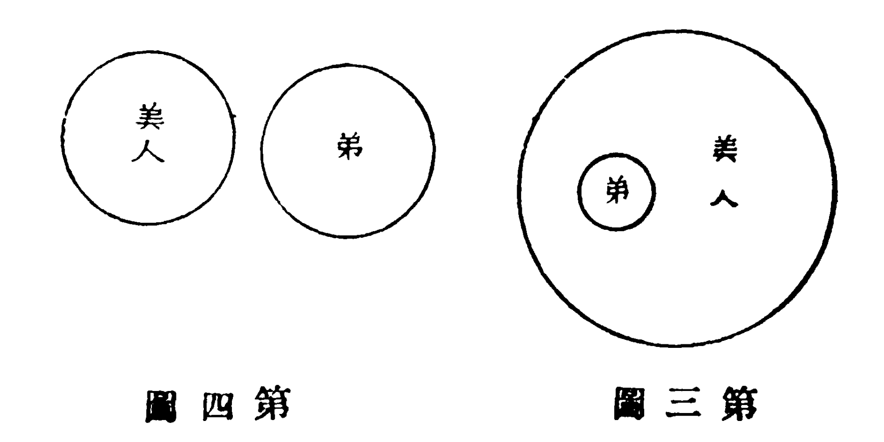
「其弟，美人也。愛弟，非愛美人也。車，木也。乘車，非乘木也。船，木也。乘船，非乘木也。盜，人也。多盜，非多人也。無盜，非無人也。惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也。殺盜，非殺人也。」——取小篇

以圖示之，此弟及車船僅言美人中或木中之一部分，故不周延。有如第一第二兩圖。弟之外尚有其他美人，車船之外尚有其他之木，故謂愛弟卽愛美人，乘車船卽乘木，以全體納諸局部之中，其不合邏輯理由甚明；反言之，愛美人卽愛弟，乘木卽乘車船，亦復不成；蓋車船之外固有他木，木之外亦尚有他物，如鐵鋼等爲車船之原料，木與車船亦不周延，有如第三圖，而弟有時固可爲美人，然有時亦可以不是美人也。有如第四圖：



第一圖

第二圖



第三圖

第四圖

其餘殺盜之論，亦可以此釋之，故不一一。公孫龍子名實論云：「正其所實者，正其所名也。其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，（不唯乎彼，猶言不限於彼，本梁說。）則彼謂不行（彼謂不行，猶言彼之名不行。）謂此而此不唯乎此，則此謂不行。其以當爲當也，不當而亂也。故彼彼當乎彼（彼彼者，謂指彼爲彼也。）則唯乎彼，其謂行彼（猶言其名行於彼）此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當，正也。故彼止於彼，此止於此，可。彼此（言以此爲彼）而彼且此（言彼變此，）此彼而此且彼，不可。」可與以上所言互相發明，特錄於此。

3. 以說出故

以說出故，即以二辭或三辭而推論其原因與結果也。即邏輯所謂「推理」(Inference)以既知之判斷爲根據，而推知新判斷之謂也。如既知馬者獸也，是一判斷也，又知獸者動物也，亦一判斷也。因此二判斷，然後便可知牛者動物也，此根據既知之判斷，而始出新判斷也。牛爲動物皆依前二判斷而立，故曰以說出故也，故當英語之 Cause，亦即因明三支中之「因支」(Reason or Middle term)(Hetu)，示其言之所足立之理由，即邏輯之「小前提」(Minor Premise)也。故墨經開端釋「故」字曰：

經　故，所得而後成也。

說　故　小故：有之不必然，無之必不然。體也。若有端。大故：有之必然，若見之成見也。

故分有二種：一曰大故，二曰小故。總原因謂之大故，別原因謂之小故。例如見之所以能成見，其所需之「故」甚多，照佛典言眼識生起要由種子爲因緣復有八種：（一）根（Organ）盲者根闕，遂不起故。（二）境（Object）境不現前，亦不見故。（三）空（Space）距離逼切，不可見故。（四）明（Light）闇室無光，遂不見故。（五）作意（Manaskara）(attention or preliminary mental excitation)心不在焉，視而不見故。（六）六識（Consciousness dependent upon mentation），睡眠悶絕，不獨起故。（七）七識（Klista-Mano Vijnana）（Soiled mind consciousness），（八）八識（Alaya Vijnana）（Repositary consciousness）滅盡定（Nirodha-samapatti）（The mental training leading to the cessation of all existence）中無餘依界七八既寂，轉識俱不起現行故。如是因緣湊合，見乃得生。此八緣者僅有其一，未必能見，然缺其一，決不能見。準上可知，故曰：「小故有之不必然，無之必不然。」蓋小故分大故之體也。其性質若尺之有端也（用梁說。）合八種小故（指上八緣）則成爲大故，俱此大故，則「見」成。故曰：「大故有之必然，」例如前舉八緣具足則「見之成見」也。譬如有人身遭五傷，僅有其一未必致命（有之不必然。）然無此各別五傷決不致命（無之必不然。）然若合諸五傷（小故）遂成致命，此亦大故有之必然之一喻也。以上惟隨文闡釋也。將以上墨經所言，亦可用於辯說之道，墨經所謂小故，卽因明之因，因局故謂之小故，如曰：「聲是所作，」然聲不必定出所作，因不與宗相剴切，故曰有之不必然。聲雖不必定出所作，聲固多有出於所作者，不可謂聲無所作性，然且無因，宗必不立，故曰無之必不然。喻體次因以相要束，其宗必成，故曰有之必

然驗，墨子之爲量，因有喻體無喻依矣。按墨經又曰：

經　體：分於兼也。

說　體若二之一，尺之端也。

兼，指總體；體，指部分。部分由總體分出，故曰體分於兼。兼者，因明所謂「俱品，」分者，因明所謂「同品」「異品。」分於兼之謂體，無序而最前之謂端也。猶今人所云極端也。一體有「兼」與「分，」體若舉名曰尺，「兼」若全尺，分若一尺而有兩端，尺體雖一，尺端則二。今以所作之因成「聲無常」之宗，則所作者必是無常，曰「同品定有性」(All things denoted by the middle term must be homogeneous with things denoted by the major term)而常住者必非所作，曰「異品徧無性」(None of the things heterogeneous from the major term must be a thing denoted by the middle term)。猶一尺而有兩端也。故端者以正負二性，盡有無同異之邊際者也，然因之對於宗法，但取其能成立，而不必能盡宗法上有無同異之邊際。故「所作性」雖定「無常，」不限「所作，」常住者雖徧無所作，而無所作非必常住，在聲亦然。聲雖定是無常，不必定是所作，因中有「同品定有性」「異品徧無性」之兩端，而兩端又不必能盡宗法邊際，故曰體也。若有端若者，未盡之辭，言雖有端而不盡邊際也。大故邏輯謂之「大前提」(Major Premise)，即因明之「喻體」(Universal Concomitance)(Vyapti)「喻體」通，故謂之大故。今設爲量曰：

聲是所作——（因）……小前提
凡所作者皆無常——（喻體）……大前提
故聲無常——（宗）……斷案

凡所作者皆無常，無常性較所作性寬，故曰大故以極成能別之宗體而極成所別之宗依（聲卽宗依；）足以盡聲邊際，無有一聲而非無常，故曰有之必然。唯其必然，故立宗以爭之，設因以成之也。以聲之所作性，成立聲之無常性，則是以聲之部分觀，成立聲之大公例者，亦是散殊之思察而得決定之明見者，故況以見之成見也。合能成之見與所成之見，方是今之「喻體」。此體卽爲最大公例；窮盡邊際，若尺兩端，尺體定在端中，端外卽是無尺，故曰體若一尺之二端也。二端者是非同異也。是聲必同無常，異無常必非聲，此因明「同喻」(Homogeneouse xamples)「異喻」(Heterogeneous examples)之儲能乎（糅太虛太炎二人說）。

4. 辯式

墨經論理學之特點在發明原理及法則，若論辯律其不能如西洋邏輯及印度因明之完備，固無待言，雖然，邏輯及因明萌芽之時，其缺點亦多矣。豈獨墨子？我國之有墨子亦足自豪也。若以墨子之辯律則較西洋邏輯三段論法少一段，較印度因明七支少四支，列式如下：

西洋邏輯演繹辯式合大前提小前提斷案三者而成，其式如下：

大前提……凡所作性必無常，

小前提……聲是所作性物，

斷案……故聲是無常。

印度古因明是用「宗」「因」「喩」「合」「結」五支組織而成，惟細分可析爲八支，先將古因明列式如下：

宗……聲是無常，

因……所作性故，

同喩……猶如瓶等，於瓶見是所作與無常，

合……聲亦如是，是所作性，

結……故聲無常。

異喩……猶如空等，於空見是常住與非所作，

合……聲不如是，是所作性，

結……故聲無常。

新因明改用三支，其式如下：

宗……聲是無常，

因……………所作性故·

喻 { 同喻………若是所作，見彼無常（同喻體）如瓶等（同喻依）。
　 異喻………若是其常，必非所作（異喻體）如空等（異喻依）。

墨子辯律合小故（小前提）大故（大前提）二者而成，其式如下：

小故………聲（宗依）是所作性（因）。

大故………凡所作性皆是無常（同喻體）。

墨子之辯律，初因，次喻體，雖但有小前提大前提而無斷案，然彼先小前提後大前提，則小前提之斷案於大前提者，固無待言矣。三式所用三名物同，而西洋邏輯三名皆兩見（指所作性，無常及聲各二）印度因明之宗依聲但一見，墨子則惟因之所作性兩見，餘皆一見，故此三種演繹推理辯式墨子最爲簡便，然反證以異喻之徧無性，使所成之宗顛撲不破，則「因明」量爲最謹嚴矣。邏輯演繹推理與墨經辯式，斯其短于因明也。

第四項　歸納法之討論

歸納推理，由對演繹推理而立名義也。演繹據總以推分，斷案之所言不出於前提範圍之外，故由此推論，祇由全而知偏，依公而證獨也。若夫歸納之推理則異乎是，歸納法者，由分以求總，不先設立大前提，惟從特殊之事物，加以精密有系統之觀察，或用試驗法以決定每種特殊事物之關係，求得會通之公例，或普遍之通律耳。縱令

其所根據亦爲公例通律，而所求得則爲例愈公，通律愈大，故此歸納之特質，在由分以求總，匯獨而爲公也。其推論將已知納於未知之中，吾人祇將已知之事實各各經驗，此未知之領域，則可推知矣。如由「凡有生者必有死」而推及「人皆有死」抑由凡人有死，而推證某甲必死，此演繹法之推理，盡人而能解也。雖然，若彼見有若干少數之人不死，則凡人必死之大前提搖動矣。大前提若發生動搖，則某甲必死之一斷案，何據而能立耶？故倍根（Bacon）以爲演繹推理導人入於武斷之途，非無見也。其所著新工具論（Novam Organon）一書曾舉一例示之：「見甲之物體有重量也，乙之物體有重量也，丙之物體有重量也，乃至無論何物無不有重量也，於是而立一切物體皆有重量之大前提，」乃爲鐵案而不可移，而「故丁之物體有重量」之一斷案亦可確立不拔，此歸納之特點也。故演繹法只以總含分，由公容獨；而歸納法專由部分而推全體之思想活動，近世學者多宗之，孰知我國二千年前之墨子已倡言之矣？墨子曰：

「推也者，以其不取之同於其所取者，予之也。是猶謂他者同也，吾豈謂他者異也。夫物有以同而不，率遂同。」

譬如吾立一「凡人必死」之宗（Thesis）（Siddhanta），人得問因何緣由而知之？而吾當謂因見夫墨子死也，孔子死也，孟子孫卿死，拿破崙拜倫死，乃至釋迦牟尼亞理斯多德亦死也。因見往古之人皆死，而現在之人及將來之人與往古之人同類，故可推知現在之人暨未來之人亦必死也。吾人已觀察往古之人如此，推知凡與往古

之人同類，亦必如此，皆歸納推理也。往古觀察之例，卽「其所取者。」現在及將來未觀察之同事物，卽「其所不取者。」因其所不取之事物與所取之事物同，故可決定以其所不取之同於所取者予之也。「以類取以類予」亦同此意。今將歸納法之根本作用，略述梗概如下：

經　正：（舊作止，從梁校，）因以別道。

說　正：（舊作心，）彼舉其然者，以爲此其然也，則舉不然者而問之。

此論推理之蔽，莫甚於僅見一方面，而不見其他方面，彼舉其然者，我舉其不然者而問之，此卽因明所謂「眞能破」（Refutation）正其似能立（Fallacy of Demonstration）也。又，

經：正　類以行之（舊作人，今從孫校。）說在同。

說　正：（舊作正，從梁校，）彼以此其然也，說是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。此然是必然，則俱。

此言歸納方法當以類行之，其類同者則「異而俱於此一。」甲死則乙亦必死，乃至丙丁等亦必死也。故曰說在同。

墨經對於同異問題有精細之討論，今先言其同異之種類，後言求同異之原則：

經　同：重，體，合，類。

經說　同：二各一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也。

此言同共有四種：今以例明之，杜甫與杜子美二名俱指一人，是重同也。邏輯謂之「絕對同一。」手足是身體之一部分，交感神經是神經系統中之一部分，是體同也。邏輯謂之「相對同一。」豬馬牛羊同爲獸類，是合同也。同類之物具有相同性質，是類同也。如墨子，培根，亞理士多德，陳那，羯商羅主，皆論理學家，是其例也。

經　異：二，不體，不合，不類。

經說　異：二畢異，二也。不連繫，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。

異亦有四種：今仍以例示之，培根非墨子，是二畢異也。聖經非佛經之一，是不體之異也。釋迦與達爾文，是不合之異也。拜倫與秦始皇不同類，是不類之異也。近人馮友蘭先生曰「必先知所謂同物之同，果爲何種之同；所謂異物之異，果爲何種之異；然後方可對之有所推理，而不致陷於誤謬也。」殆即此意歟？

此外不同類之物，不宜比較，此亦推理所應注意也。經下云：

經　異類不比（舊作吡，此從梁校。）說在量。

經說　異：木與夜孰長？智與粟孰多？爵親行賈四者孰貴？麋與虎（舊作霍，今從孫校）孰高？

此言事物之不同類，不宜持以比較，如木與夜孰長，不宜問也。智之多寡與粟之多寡，不宜持以比較也。爵位，所親，品行，價値，四者雖同言貴，然若問所親父母之貴値品行之貴，或價値之貴幾何，則非所宜也；麋之高下可與麋之同類相比，不能與虎之高下相比，義亦同此。要之，不同類之物不宜權衡比較，若因此持以比較而認爲同類，則受

誤深矣。

同異之種類述已，今將同異之原則，以次臚列：

1.求同法 (The method of agreement)

經 同異而俱於之一也。

經說 同二人而俱見是盈也（舊本此二字合爲一字作楹，今從梁校。）

經 法同則觀其同。

經說 法取同，………

取彼之異而俱之於此之一，斯謂之同。即唯識家謂之「共相」，邏輯所謂「概念」。例如「孔子」「荀子」「墨子」之自相異也，而俱爲「人」之一概念，或一共相同也。「冷」與「流動」二也，而俱爲水之性一也。二者何以俱，以其相盈也。

新會梁氏曰：相盈者，相函也。

2.求異法 (The method of difference)

經 法異則觀其宜。

經說 法：取此擇彼，問故觀宜。以人之有黑者有不黑者也正黑人，與以有愛人者有不愛者正愛人，是孰宜？

取彼之一而俱之於此之異，斯謂之異。卽「取此擇彼」之義也。例如同一人類，有黑種者，有黃紅棲白而非黑種者，黑種與黑種之間固同，然與非黑種較卽異。又正由其非黑種，然後別其爲黑種也。換言之，使天下之人皆爲黑種，當無從辨別其爲黑種也。又同人類之中不惟有種之不同已也。抑有「愛人」與「不愛人」之分焉。不愛人如貪鄙寡恩之行爲，持與愛人之行爲布施、樂善、爲公、慈悲較，正顯其爲愛人之特徵也。問其故，觀其宜，卽詢異之理由也。

3.同異交得法(The method of agreement and difference)

經 同異交得知有無。

同異交得爲歸納演繹最重要之法則也。梁氏於此條頗感難解，不爲無由，惟從因明「因之三相」釋之，則極明顯，因明學中因對宗喻二支必有三相以堅定其確立之道，前因明篇已屢言之矣。玆便說明，仍循其舊。(一)曰「徧是宗法性，」如前例之所作性之因於一切聲決定徧有，凡所擧因當周徧於宗，不得相違於宗。(二)曰「同品定有性，」於同品(卽同類)中決定含有同種性質，譬如瓶等，同爲無常，名曰同品。蓋瓶與聲同類，而具有所作性之義。(三)曰「異品徧無性，」卽於異類中決無此種性質之謂。譬如虛空不是無常，與聲是無常不是同類，名曰異品。蓋虛空與聲異品，周徧推求決無所作性之義。同異交得知有無，端指因明中同品定有性異品徧無性二義而言，凡擧推理之際，將同品及異品交徧之中，卽得知其有此性質或無此性質也。同品中定有，異品中決無，故

曰「同異交得知有無」也。

以上各條皆所謂歸納推理上最重要之法則也。是故墨子推理方面不主一私己之見以爲武斷也。必徵各個特殊之事實方發見其間所存之普徧之眞理，非命上曰：

「故言必有三表，何謂三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者，於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。」

又非命下曰：

是故言有三法，何謂三法？有考之者，有原之者，有用之者，惡乎考之？考先聖大王之事。惡乎原之？察衆人耳目之情。惡乎用之？發而爲政乎國，察萬民而觀之。

試觀此「三表」「三法，」無一語非帶歸納之意味也。今避繁複不復臚列，典籍俱在，有志者自宜尋究焉。

第五項　方法論

名學之方法墨子小取篇立有七種，一或。二假。三效。四辟。五侔。六援。七推。

1. 或

一、或——「或也者，不盡也。」經上云：「盡，莫不然也。」盡，全稱也。如言凡人必死，則主辭賓辭兩皆盡也。故

曰莫不然。然事物之性質，有時亦有非莫不然者，如云：馬有黃，馬有白，吾人於此祇可謂馬或黃或白，斷不能謂凡馬是白，凡馬皆黃蓋其主辭之馬均特稱判斷，卽不盡也。復次，吾人對於某事物未能斷定，多以或然判斷出之，如云「某甲或有嗜好，」「某乙或有病，」亦卽不盡也。

2. 假

二、假——「假也者，今不然也。」吾人對一事物假設其前後各條件，在此前後各條件之下，則主賓二概念之關係乃定，卽「假」之義也。在邏輯謂之「假言判斷」(Hypothetical Judgment or Proposition)，其公式常以「若甲爲(或不爲)乙則爲(或不爲)丙」或「若甲爲(或不爲)乙則丙爲(或不爲)丁」等示之，例如「明日若晴余將適西湖，」「彼如有事則不來」之類，非目前之事實，先假設其如此，故曰今不然也。

3. 效

三、效——「效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效則是也。不中效則非也。」效卽法則，推理循其應守之法則而無誤，謂之效。其法則卽謂所效。能與推理諸法則相應，則爲中效；反之，則不中效也。故欲觀所出之故是否眞實，則莫如觀其「中效」或「不中效」也。經上云：「法，所若而然也。」經說云：「法：意，規，圓，三也俱；可以爲法。」法，模範義。「所若而然」者，謂依此原型爲之，所得結果必與原型同也。譬之爲圓，或以意識計度圓之觀念，或以作圓之規，或以所畫出之圓形，皆可制成一圓模矣。中效者，卽求所若而然，不中效，卽不依法而不所若

而然也。

4. 辟

四、辟——「辟也者，舉也物而以明之也。」王念孫云「也與他同，舉他物以明此物謂之譬。」公孟子謂子墨子曰「子以三年之喪爲非，子之三月之喪亦非也。」子墨子曰：「子以三年之喪非三月之喪，是猶裸者謂撅者不恭也。」此之謂譬。胡適引說苑說惠施一段故事，解釋譬喻之功用極明，今照錄以資參證：「梁王謂惠子曰：『願先生言事則直言耳，無譬也。』惠子曰：『今有人於此，而不知彈者，曰彈之狀何若？應曰彈之狀如彈，則諭乎？』王曰：『未諭也。』於是更應曰：『彈之狀如弓而以竹爲弦，則知乎？』王曰：『可知矣。』惠子曰：『夫說者固以其所知諭其所不知而使知之，今王曰無譬則不可矣。』」總上以觀，譬喻最大之功用，則在以其所知喻其所不知而使知之也。因明三支之中喻(Example)(Udaharana)居其一，亦可見在推理上地位之重要矣。

5. 侔

五、侔——「侔也者，比辭而俱行也。」辟是以他物說明此物，用之於以名舉實及以說出故。侔是以彼判斷比較此判斷，用之於以辭抒意。公孟篇公孟子謂子墨子曰：「君子恭己以待，問焉則言，不問焉則止。譬如鐘然，扣則鳴，不扣則不鳴。」子墨子曰：「今未有扣，子而子鳴，是子所謂不扣而鳴耶？是子所謂非君子耶？」此之謂侔。公孫龍子跡府篇載公孫龍謂孔穿曰：「龍聞楚王……喪其弓，左右請求之，王曰：『止，楚王遺弓，楚人得之，又何求

乎？』仲尼聞之曰：『楚王仁義而未遂也，亦曰：人亡弓，人得之而已，何必楚！』若此仲尼異楚人於所謂人，夫是仲尼異楚人於所謂人而非龍異『白馬』於所謂『馬，』悖。」楚人乃人之一部份，對人不周延，故不能將楚人與凡人並稱；白馬亦馬中之一種，對馬亦不周延，亦不能白馬與一切馬並稱。彼此之辭皆中效，卽是「比辭而俱行」也。然侔之爲用不惟彼判斷比較此判斷已也。亦可引人說而自立，魯問篇魯陽文君曰：「魯四境之內，皆寡人之臣也。今大都攻其小都，大家伐其小家，取其牛馬，奪其貨財，則寡人必將厚罰之。」子墨子曰：「夫天之兼有天下也，亦猶君之有四境之內也。今舉兵將以攻鄭，天誅可不至乎？」此則以侔辭立自說矣。

6. 援

六、援——「援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。」援卽今人所謂「援例。」多用之於以說出故。蓋凡物之「然，」必有其所以然者在，知其所以然之道，不惟他人有之而然，卽我有之亦莫不然也。故曰「子然我何獨不可以然。」例如耕柱子曰：「驥足以責。」子墨子曰：「我亦以子爲足以責。」此之謂援。經說下云：「以所明正所不知，不以所不知疑所明，若以尺度所不知長，」此明援之功用，端在以所以然之「然」正所未然，不以所未然疑其所以然之「然」也。

7. 推

七、推——「推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。是猶謂他者同也。吾豈謂他者異也。」夫物有以

同而不率遂同。」此條意義上文已述之矣，茲不再贅。公輸篇子墨子見公輸盤曰：「北方有侮臣，願藉子殺之，」公輸盤不悅。子墨子曰「請獻十金。」公輸子盤曰：「吾義固不殺人。」子墨子起再拜曰：「請說之。吾從北方聞子爲梯將以攻宋，宋何罪之有？子義不殺少而殺衆，不可謂知類。」此亦推之例也。

第六項　推論謬誤之防禦

以上七條，皆墨辯上合式之推論法，屬積極方面，惟西洋邏輯及印度因明中除此積極合式之推論法外，尚有謬誤之防禦謬誤(Fallacy)云者，卽思考之不正確者也。邏輯上有「形式上之謬誤」「材料上之謬誤」「言語之謬誤」三種；因明有宗過(Paksabhasa)(Fallacies of the Thesis) 因過(Hetuabhasa)(Fallacies of the middle term) 喻過(Udaharana) (Fallacies of the Example) 三種；墨子對於推論上謬誤之分析，其不能如邏輯及因明之完備，固無待言，然其論七法之後，對於謬誤之防禦亦稍論及，觀其小取篇有言：

「夫物有以同而不率遂同，辟之侔也，有所止而止；其然也有所以然也，其然也同，其所以然也不必同；其取之也，有所以取之其取之也同，其所以取之不必同；是故辟侔援推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方殊類異故，則不可偏觀矣。」

此言推論之際不求合乎論式，端以辟侔援推之辭爲足，不陷於謬誤詭辯之途，蓋鮮矣。

第四節　形名學派

未述此派內容，須先究「名家」與「別墨」及「形名家」之關係。莊子天下篇曰：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲已齒鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相訾，以觭偶不仵之辭相應。」其脫離正統之墨家，自成一派，實無疑義。惟對於「別墨」一辭，意見極不一致，胡適之先生曰：墨家的後人，於「宗教的墨學」之外，另分出一派「科學的墨學」……這一派的墨學與宗教的墨學自然「倍譎不同」了，於是他們自己相稱爲「別墨」。「別墨」即是那一派科學的墨學（見中國哲學史一八六頁）。胡氏因欲證明墨經非墨翟所作，故以「別墨」爲宗教的墨學與科學的墨學相稱之辭，然據梁氏之說不主施龍著經而以龍等之學派確出於墨門，則「別墨」一名，當施於公孫龍諸名家矣。唐擘黃先生謂「天下篇『相謂別墨』，正是顯學篇『皆自謂眞墨』的背面，墨家的三派既然自稱爲『眞墨』，當然呼他派爲『別墨』，『別墨』明明是墨家之任一派用以指斥任何他派的綽號也，如荀況隱然自命爲『大儒』而呼子張氏之儒子夏氏之儒及子游氏之儒爲賤儒一樣」（荀子非十二子篇）唐氏謂自稱眞墨而呼他派爲別墨，祇有別墨之綽號，並無標準之別墨，猶如儒者呼佛教爲異端佛教呼他教爲外道是已，其主意在彼此相非之詞耳。欲審「別墨」須先究「倍譎不同」四字：按說文「倍」反也，背也。不必遠徵天文（唐鉞云：即倍僑，呂氏春秋明理篇高注：「日

旁危氣在兩旁反出爲倍，在上反出爲僪。」倍僪乃天文術語。）荀子禮論曰：「故大路之馬必倍。」楊倞註：「反之，車在馬前，令馬熟識也。」韓非淮南陶潛集聖賢羣輔錄引天下篇此文均作「背譎不同，」意俱相同，譎者詭于正之義（論語譎正互用。）東京賦曰：「瑰異譎詭。」註曰：「變化也」舞賦曰：「瑰姿譎起。」註曰：「異也。」此言倍譎應訓爲乖違之義；謂相里之徒，雖俱誦墨經，而與墨經宗旨乖違，而是非相反下接言不同，中言其乖違，故相異也。既與墨殊，詞以「別墨，」別墨，猶言異端，謂與眞墨經相別也。細繹莊子語意，言當時之人對二墨徒有此綽號，析相里異墨之迹甚明。今按「別墨」即名家之分稱者，於何證之？名家著作見於漢書藝文志者，凡七家，三十六篇。前乎公孫龍者，有惠子一篇，已亡。祇存天下篇所述歷物十事。尹文子一篇已亡。（尹文子大道篇曰：接萬物使分別海內使不雜義與此異，今尹文子出仲長統所撰定，然仲長統之序，前儒證其僞作，余觀二篇，辭既庸近，不類戰國時文，陳義尤雜，蓋並出僞作，此文別宥既有尸子呂覽可證，則今尹文書所記，定出作僞者不得別宥之義，而強造其說也。洪邁謂尹文子五卷共十九篇，其言論膚淺，多涉釋氏，蓋晉宋時衲人所作。宋濂亦謂僞作。——見馬敍倫莊子義證）鄧析二篇亦爲後人改竄而成（鄧析子書漢志二篇在名家隋志一卷。四庫提要云：「今本仍分無厚轉辭二篇，然其文節次不屬，似亦掇拾之本也。」又云：「聖人不死大盜不止」一條，其文與莊子同，或篇章殘缺，後人摭莊子以足之歟？」近人呂思勉按此書有采掇先秦古書處，又有後人以己意竄入處，核其詞意，似係南北朝人所爲。如「在己爲哀，在他爲悲。」「患生於宦成，病始於少瘳，禍生於懈慢，孝衰於妻子」等，皆

決非周秦人語也。僞竄處固已淺薄，采掇古書處，亦無精論，無甚可觀。）與公孫龍同時者有毛公九篇，已亡（講疏註云：趙人，與公孫龍等並游平原君趙勝家。師古曰「劉向別錄云：論堅白同異，以爲可治天下，此蓋史記所云藏於博徒者。」）後乎公孫龍者，有黃公四篇（漢志講疏注云：名疵，爲秦博士作歌詩，在秦時歌詩中。師古曰：疵，音才斯反。）成公生五篇（講疏云：與黃公等同時，師古曰：姓成公。劉向云：與李斯子由同時，由爲三川守，成公生游談不仕。）均亡。名家所存材料，殘而可信者，僅惠施歷物十事，及公孫龍子數篇而已。所亡各書是否全屬純粹之別墨，或兼有他學，固另一問題；惟就今日所傳施龍之學說而論，則名家卽別墨之說，可得而言矣。今觀堅白一義，暢於公孫龍；惠施亦嘗闡發其意，莊周齊物論有言：「惠子之據梧也，三子之知幾乎皆其盛者也，故載之以末年，唯其好之也以異於彼，其好之也欲以明之彼非所明而明之，故以堅白之昧終。」足證今日所傳之「別墨」與名家原爲一物，而俱誦墨家，其所持論又多與墨經相剌謬，適符所謂倍譎不同之義，正爲別墨之特徵。可謂別墨，亦可稱謂名家，不更明乎？復次：施龍所究之名多屬形名，故「別墨」亦卽「形名家」。魯勝注墨辯註敍，曾云：「墨子著書作辯經以立名本，惠施公孫龍祖述其學，以正別名，顯於世，孟子非墨子，其辯言正辭則與墨子同，孫卿莊周等非毀名家，而不能易其論也。名必有形，察形莫如別色，故有堅白之辯；名必有分明，分明莫如有無，故有無序之辯；是有不是，可有不可；是名兩可，同而有異，異而有同，是之謂辯同異；至同無不同，至異無不異，是謂辯同辯異；同異生是非，是非生吉凶，所辯於一物而原極天下之隆汙，名之至也。」可見施龍爲墨子後進，祖述墨子名

學成形名一派，魯勝「以正別名顯於世」一句之別字，據他書皆作「別，」孫星衍校，改刑，是也。按序文下，且有采諸衆說集爲刑名二篇，故當據孫改正。梁任公先生墨經校釋仍引「以正別名顯於世」唐擘黃駁之，當改爲以正形名，顯於世，甚是。惟謂梁係據胡適之施龍爲別墨之說，改刑爲別，誤矣。按通常刑名一詞，本指法家，梁氏先秦政治思想史謂「後世言法者，亦號刑名。」未妥。「刑名」卽是「形名。」爲先秦諸子推論時常用之術語。史記秦始皇本紀引韓非子曰：「飯土塯，啜大形。」漢書司馬遷傳作「堯舜飯土簋，歠大鉶」鉶，史記又常省作刑。太史公自序云：「飯土簋，啜土刑」說文曰：鉶，器也。具有法式形相之涵義。墨子經上云：「生刑與知處也。」又曰：「力刑之所以奮也。」可證形與刑同。唐鉞謂呂氏春秋名理篇「刑名異充，而聲實異，」謂之刑，卽形名。國策亦謂「刑名之家皆曰白馬非馬也已」可見形名家卽名家之證。竊嘗總而論之，從其師承上言之，可稱「別墨，」從其講求形式名相之理，亦可稱謂形名家，而別墨與刑名家，皆班固所謂名家也。或以倍譎不同係俱誦墨經，而不與經合，則顯爲異派，何故又謂學出於墨？於是有主出自道家者，是說以古者學在官而不在民，老子世爲史官，掌學庫之管鑰，一出而洩祕藏，學者宗之，各獲師之一端，演爲九流，得其玄虛一派者爲名家，廉江江瑔於讀子卮言中始暢其旨（卮言第十章論道家爲百家所從出論）近人朱謙之著周秦諸子學統述益附益之，引老子以證雞三足白馬非馬諸義（諸子學統述名家第四）謂公孫學派衍自彼宗，此一義也（用王琯說。）此外有主出自禮官者，是說始見班固藝文志其書本子駿七略，而七略又出子政別錄，當是中壘父子，已有此說，兩書久佚，今

不可考。班志列施龍於名家，更爲說曰：「名家者流蓋出於禮官，古者名位不同，禮亦異數，孔子曰：『必也正名乎，名不正，則言不順；言不順、則事不成』此其所長也。及警者爲之，則苟鉤析亂而已。」是後治學者多主其說，近人章行嚴更以漢志所列名家皆「警者」一流，龍即「警者」之一；墨自爲墨，與之絕不同流，并謂墨經爲當時墨者抗禦「警者」所作。故其造論，義主反駁，與施龍之旨，每多齟齬，外列多證，推言其故，見所著名墨訾應論，及訾應考墨學談三篇，此又一義也（用王琯說）上述三義，各有所是，須知一人之學術思想足以號召一世者，對於師承固爲重要，然與同時學人大師之思想不無多化糝合之處，施龍出自何家，亦宜作如是觀也。今按施龍之於墨經，但肆其論辯之方法耳。若論惠施歷物十事，與莊周思想極爲接近，謂之出於道家，亦無不可，惟綜觀公孫龍學說之全部，（尤其論辯方法）仍當認出自墨家；且任公先生有言：「墨子立教，有愛有智。」交相激蕩，不無同異之處，所謂出自墨家，亦就其大者而言之耳。今將施龍學說介紹於左，讀者觀其內容，當知與何家最爲接近也

第一項　歷物

歷物之說，肇自惠施，惠施曾相梁惠王，方梁相之死也，惠施往焉，踰河而溺，船人救之，船人曰，子欲何之而遽也。曰：梁無相，吾欲往相之。船人曰，子居舟楫之間而困，無我則死，子何能相梁乎？惠施曰：居舟楫之間則吾不如子，至於安國家，定社稷，子之比我，蒙蒙如未視之狗耳（說苑雜言。）其自信有如此。既相梁，深得惠王信服，馬陵之

役，魏師敗績，覆師百萬，太子申死焉。惠王召施謂之曰：夫齊，寡人之讎也。怨之至死不忘，國雖小，吾常欲悉起兵而攻之，何如？對曰：不可。臣聞之：王者得度，而霸者知計。今王所以告臣者，疏於度而遠於計，王先固屬怨於趙，而後與齊戰，今戰不勝，國無守戰之備，王又欲悉起而攻齊，此非臣之所謂也。王若欲報齊乎，則不如因變服折節而朝齊，楚王必怒矣。王游人而合其鬥，則楚必伐齊。以休楚而伐疲齊，則必爲楚禽矣。是王以楚毀齊也。惠王善之，因田嬰而朝於齊，楚王果怒，自將伐齊，趙應之，敗齊師於徐州（戰國策魏策一）。深謀遠慮，洞若觀火。近人胡適考證徐州之會在公元前三三四年，據惠施時約在公元前三八〇與三〇〇年之間，可信惠施與莊子同時，學雖殊塗，各臻其妙，且均博大深厚盛極一時，故知施最深，評施最切，敬施亦最厚，嘗謂施之學主去尊，汎愛萬物，天地一體，其學甚博，有書五車，條流詭散，久而弗傳，黃繚問天地所以不墜不陷，及風雨雷霆之故，不辭而應，不慮而對，偏爲萬物說，說而不休（莊子天下篇），比於儒墨楊秉，施既歿，其說亦遂寢，則其稱卯斯人，既深且摯，雖有餘魚之棄（淮南子齊俗訓）要不能不式墓懷人也（莊子徐無鬼），可知其說湛深淹博，固實有科學之根據，不僅以辭說服人，惜其萬物說及五車書均淹沒不聞耳。爲學之精，其著不著，似有天幸存焉。豈獨惠施爲然哉？嘗與莊子論是非，莊子曰：射者非前期而中，謂之善射，天下皆羿可乎？惠施曰：可。莊子曰：天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯可乎？惠子曰：可。莊子曰：然則儒墨楊秉四，與夫子爲五，果孰是耶？或者若魯遽者耶？其弟子曰：我得夫子之道矣，吾能冬爨鼎而夏造冰矣。魯遽曰：是直以陽召陽，以陰召陰，非吾所謂道也。吾示子乎吾道，於是乎爲之調瑟，廢於一

堂，廢於一室，鼓宮宮動，鼓角角動，音律同矣，夫或調一弦，於五音無當也，鼓之二十五弦皆動，未始異於聲而音之君也，且若是者耶？惠施曰：今夫儒墨楊秉，且方與我以辯，相拂以辭，相鎭以聲，而未始吾非也，則奚若矣（見莊子徐無鬼）又嘗與惠子論情曰：人故無情乎？莊子曰：然。惠施曰：人而無情，何以謂之人，莊子曰：道與之貌，天與之形，惡得不謂之人，莊子曰：既謂之人，惡得無情。莊子曰：是非吾所謂情也，吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。施曰：不益生，何以有其身？莊子曰：道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身，今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁而瞑，天選子之形，子以堅白鳴（見莊子德充符。）及終，莊子送葬，過惠子之墓，顧謂從者曰：郢人堊漫其鼻端，若蠅翼，使匠石斲之，匠石運斤成風，聽而斲之，盡堊而鼻不傷；郢人立不失容，宋元君聞之，召匠石曰：「嘗試爲寡人爲之。」匠石曰：「臣則嘗能斲之，雖然，臣之質死久矣。自夫子之死也，吾無以爲質矣，吾無與言矣。」莊子猶拳拳如此，則惠施之爲人已大略可知矣。

二、惠施歷物之意

惠施學甚博，有書五車，然爲今所傳誦者，祇莊子天下篇所記之歷物之意十事而已。歷物即分別歷說萬物之理，歷物之意共有十事，何者爲十？

（1）至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。

（2）無厚不可積也，其大千里。

(3)天與地卑，山與澤平。

(4)日方中方睨，物方生方死。

(5)「大同」而與「小同」異，此之謂「小同異；」萬物畢同畢異，此之謂「大同異。」

(6)南方無窮而有窮。

(7)今日適越而昔來。

(8)連環可解也。

(9)我知天下之中央，燕之北，越之南是也。

(10)汎愛萬物，天地一體也。

寥寥十事，辭簡義豐，後人不識微指，任爾非笑，詆爲詭辭，迨近代餘杭章炳麟爲之疏通發揚，始知涯涘，其明見篇中云：觀惠施十事蓋異於辯者矣，本事有十，約之則四，四又爲三：

1事，至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。又曰：無厚不可積也。其大千里，此故爲自悟以見趣也。大未有不可㡿，小未有不可分，雖無利器致之，校以算術可知也。諸在形者，至小爲點，白羅門書謂之「頻度」बिन्दु，引點以爲線，謂之「耏佉」रेखा，比線以爲面，謂之「安摩角那」समकोण，絫面以爲體，謂之「滃伽。」घन點者非自然生，猶面之積已，故因而小之，點復爲體，謂之小一可也。點復可析，絫下而點無盡，以爲無內非也。因而鉅之，體

復爲點，謂之大一可也。體復可倍，衆上而體無盡，以爲無外非也。今夫言極微者順世勝論以爲無方分，無方分者，謂之因量極微，極微箸見爲子微，以爲有方分，有方分謂之果色極微（前者今通言原子，後者今通言分子）果色極微，書之所謂小一也。因量極微，書之所謂無厚也浮屠難之曰：誠無方分，日光照柱，何故一耑有陰，承光發影，必有方分明矣。有方分者，則有上下四極，是爲六際，一不爲六，六不爲一，以六爲一不可（約瑜伽師地論，佛性論成唯識論說）惠施固知之言無厚不可積，又稱其大千里。不可積者，尙無杪忽，安得千里哉，要以算術析之，無至小之倪，故尺度無所起，於無度立有度，是度爲幻。度爲幻，卽至大與至小無擇。而千里與無厚亦無擇，白蘿門書道一「瓢末」[illegible]之空與「特羅驃」[illegible]之實相受（瓢末今此爲空間眞空，特羅驃今此爲實）瓢末分剖節度不可量，故特羅驃分剖節度亦不可量，若晝工爲圖矣分間布白，雜采調之，使無高下者而有高下，使無窐突者視之窐突，故曰天與地卑（卑借爲比）山與澤平，是分齊廢也我知天下之中央，燕之北越之南是也，是方位廢也，南方無窮而有窮，是有際無際一也連環可解，是有分無分均也

2 事曰方中方睨，物方生方死，諸言時者，有過去見在未來，過去已滅，未來未生，其無易知，而見在亦不可駐，時之短者莫如「謁沙那」（舊譯「刹那，」按文本作[illegible]舊譯簡稱）而謁沙那非不可析，雖析之勢無留止，方念是時，則已爲彼時也，析之不可盡，而言有時，則是於無期立有期也勢無留止，而言是時，則彼是無別也，故雖方中方睨，方生方死，可，諸有割制一期，命之以今者，以一「謁沙那」言今可，以一歲言今猶可，方夏言「今歲，」不遺

春秋，方禺中言「今日」不遺旦暮，去者來者皆今也。禺中適越，餔時而至，從人定言之，命以一期，則爲今日適越矣。分以數期則爲昔至越矣。以是見時者唯人所命，非有實也（按今日適越而昔來，齊物論作今日適越而昔至，是來訓至也。）

3事，大同而與小同異，此之謂小同異。萬物畢同畢異，此之謂大同異。物固無畢同者，亦未有畢異者，浮屠之言曰：從一青計之，以是青爲自相，以凡青爲共相，青同也。以凡青爲自相，以赤白黃紫爲共相，顯色同也。以顯色爲自相，以聲香味觸爲共相，色聚同也。（色聚之色，謂諸有對者皆名爲色。）以色聚爲自相，以受想行識爲共相，法同也（本成唯識論述記說。）無畢同，故有自相。無畢異，故有共相。大同而與小同異，此物之所有，萬物畢同畢異此物之所無，皆大同也。故天地一體，一體故汜愛萬物也。

太炎先生詮釋精微，洞見惠施學說精華之處，學者應宜降心以相從，今爲便利讀者起見，仍逐一略釋大旨，固非敢媲美於前賢也。

(1)至大無外，謂之大一。至小無內，謂之小一。

此言物之大小內外皆可以人智力想像及之，物固無與，至大無外，謂之大一。是宇宙之總體。莊子天地引記曰：「通於一而萬事畢。」義與惠施相發，至小無內，謂之小一，是極微或電子之單位。莊子知北游曰：「秋毫爲小，待之成體」先啓此意。蓋宇宙之總體，了無邊際可得，故云無外，極微或電子等之單位，不能再分，故云無內（如

仍可分析，卽非極微或電子。）古解謂：無外不可一，無內不可析。近是，惟少說明耳。餘杭章氏云：大未有不可斥，小未有不可分，校以算術按之點線等，固亦一別義矣。

(2)無厚不可積也，其大千里。

物之有若干厚必有若干之面積，空間無所謂厚，故云不可積也。是知無厚不可積，與至大無外，實同爲說明無邊際之大宇也。因約喻言之，故曰其大千里。其實無厚可言，亦非積聚，然其大又何啻千里耶？

(3)天與地卑，山與澤平。

此破形色中高下之談，意謂若以世俗見解析之，以有形而觀有形，則高卑凸平，一定而不可易者；今若以宇宙整個而觀，則地雖卑，而體合太虛，天上雖高，猶太虛中之一拳石耳。故曰天與地卑也。山雖凸凹不平，而與無始同有，而澤乃無始時來之一小物耳。故山與澤平也。若就整個之宇宙而觀，則高者不高而卑者不卑，凸者不凸而平者不平，如此則天地同根萬物一體，何分別之有哉？此與老子所謂「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾」莊周所謂「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭」同一意味也。

(4)日方中方睨，物方生方死。

此破世俗時間之妄見，時間遷流迅速，方念日中則已爲日睨，刹那生滅，變動不居，方云生日，則已爲死時矣。譬如人身細胞七年更換一次，舊細胞視少壯衰老亦隨之而淘汰，然此七年之中，非突焉而來，突焉而往，必隨年

月積聚而成，又年月者又積時日而成，彼時日者又積分秒剎那剎那而成，故人之細胞不惟七年之後全部發生改變，乃至剎那剎那而有異，直謂細胞新生之日，即細胞死亡之時可也。方生方死之喻如是，方中方睨之理亦然。莊子齊物論云：「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。」同是此意，而近人所究辯證法以動的觀點及現象之聯繫考察對象，其說明尤為詳細焉。

(5)大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。

此同異之辯也，即邏輯之「同一律」(Law of Identity) 凡物之共相是同，自相是異。言大同異指物之共相；小同異指物之自相。如生物與無生物雖異，其為「物」也則同；生物與生物雖同，然分為植物動物又異也。章太炎曰：「物無畢同，故有自相無畢異，故有共相」此言極是。蓋一物皆有一物之特徵，亦即所以區別於他物，故無畢同。然即此個別之中，又有共相，故又無畢異。畢者，純粹之義也。科學注重分析 (Analysis) 工作，即因事物無畢同之處；然又注重綜合 (Generalization) 工作，即因事物無畢異之處也。莊周德充符篇云：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」前者即無「畢同」義。後者即無「畢異」義。

(6)南方無窮而有窮

此破不相應行法 (The Citta-Viprayukta Dharmas) 之方位假位。墨子經說云：「無南者，有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮無窮未可知。」按此云南方無窮而有窮，意謂從無邊際之大宇言之，似為無窮；若從無邊際

大宇立一假設之分位，有窮有極，則爲有窮；如從南方更南行不已，則前之所謂南者，今反變爲北，則南方應有窮矣。舉南如是，西北東等亦然。惠施已喻地圓之說矣。簡言之，無窮是大宇之眞相，有窮是分位上之假定耳。

（7）今日適越而昔來。

此以空間解時間之談也。此語亦見莊子齊物論曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」蓋地圓一旋轉成一晝夜，故中國之晝，卽是美國之「夜。」如某君於今日抵滬，然在美國之友可謂其昨日已到矣。今日適越而昔來之理，亦猶是也。近人唐大圓本內學之義，謂「過去已滅，未來未至，現在刹那生滅，亦不得住，蓋就三世言，今昔皆依分位而立之假名，了無實體可依，無實體可依，則今可爲昔，適可云來。」與章說相近，固亦一義，然以地圓之說析之，尤較爲明顯也。

（8）連環可解也。

連環實不可解，如其環之分量有不平均處則可解也。齊策載秦始皇使使者遺君王后玉連環解之，君王后引椎椎破之，謝秦使曰：「謹以解矣，」此事雖可爲此條註釋，然「椎破」之法與「解」之法，究不可幷爲一談也。近人唐大圓謂一偏宇宙間如一大圈，儒家名此爲天，如云盡人以合天，或云無所逃於天地之間，皆謂此連環不可解；道家名曰自然，如老子云，天法道，道法自然，則以自然爲在道與天之先，亦不敢言解；佛家二乘，欲自緣生還滅，已知可解，大乘但以智慧觀照依他如幻，無連環亦無可解。」固獨樹一義。莊子齊物論有「彼是莫得其偶，

謂之道樞樞始得其環中，以應無窮」之義，可與此條相發明，然可解不可解，惟學者採擇焉。

（9）我知天下之中央，燕之北，越之南也。

地球圓形，無適而非中，故燕之北，越之南，雖方位相反，而均可為天下之中央也。此條，我知二字有「我知」地圓之意，如是他人不得否認也近人顧實案「此舉天下之異者而同之也燕之北，越之南，異域也舉異域而同之者，人類莫大之偉業，然亦名可能而實不可能也」釋之，雖亦可通，然究不及根據地圓之理解釋之顯明。

（10）汎愛萬物，天地一體也。

此惠施歷物之結論，亦即惠施哲學之根本觀念也。呂氏春秋謂惠施之學「去尊」因其去尊，則心無尊卑貴賤善惡等之分，故汎愛萬物，而天地與我同一體也。齊物論亦曰：「天地與我並生，而萬物與我為一」即天地一體之義，所不同者，汎愛萬物，稍近墨家思想耳。

第二項　指物

指物之說，肇自公孫龍，周秦之間有二公孫龍，一為仲尼弟子，字子石，少孔子五十三歲，春秋時人。見家語及史記仲尼弟子列傳一為形名家之公孫龍，字子秉（莊子徐無鬼篇列子釋文）趙人（列子仲尼篇史記孟子荀卿列傳，莊子秋水篇司馬彪註。）祖述辯經，以正形名顯於世。疾名實之散亂，因資材之所長，假物取譬，為守白之論（跡府篇）嘗度關（劉向別錄，初學記卷七引）關司禁曰：「馬不得過。」龍曰：「我馬白，非馬。」遂過（桓

譚新論，羅振玉古籍叢殘唐寫本古類書第一種白馬註。）嘗與趙惠王論偃兵，趙惠王謂龍曰：「寡人事偃兵十餘年矣，而不成；兵不可偃乎？」對曰：「偃兵之意，兼愛天下之心也。兼愛天下不可以虛名爲也；必有其實。今藺離石入秦，而王縞素布總；東攻齊得城，而王加膳置酒；秦得地，而王布總；齊亡地，而王加膳；此非兼愛之心也，此偃兵之所以不成也。今有人於此，無禮漫易而求敬，阿黨不公而求令，煩號數變而求靜，暴戾貪得而求定，雖黃帝猶如困」（呂氏春秋審應覽五。）又嘗與孔穿會平原君家，勸平原君勿受封。二人年代懸殊，史記正義，以前一公孫龍引莊子之說，謂爲堅白之談（見仲尼弟子列傳，）索隱又以後一公孫龍爲仲尼弟子（見孟子荀卿列傳，）交相舛誤，殊堪發噱。孔子卒時爲周敬王四十一年，公孫子石既少孔子五十三歲，是年應爲二十歲，其去赧王五十八年，即邯鄲破秦，公孫子秉食客平原之時，相距二百十九年，若爲一人壽算至此，已逾二百數十餘紀，可一笑解之（用王琯說。）斯說甚碻，可信也。稽公孫龍子形名之材料，當在「堅白論」「名實論」惟主旨仍在第三篇指物論，其餘各論，皆就實物以推證耳。今擇重要數則解之，餘則讀者可以自得之也。

（一）指物論中有云：

物莫非指，而指非指。天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無物，可謂指乎？指也者，天下之所無也。物也者，天下之所有也。以天下之所有，爲天下之所無，未可。天下無指，而物不可謂指也。不可謂指者，非指也。非指者，物莫非指也。天下無指，而物不可謂指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。

天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。不爲指而謂之指，是兼不爲指。以「有不爲指」之「無不爲指」未可。且指者天下之所兼，天下無指者，物不可謂無指也。不可謂無指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指。指非非指也。指與物非指也。使天下無物指，誰徑謂非指？天下無物，誰徑謂指？天下有指無物指，誰徑謂非指？徑謂無物非指，且夫指固自爲指，奚待於物而乃與爲指？

公孫龍子形名端在「指物論」一篇，一切名均由物，指，物指，造成，但使名稱其指，即名稱其實也。欲知指物論，此篇須先究物，指，物指諸義。茲本近人景幼南先生說說明於下，不惟原注可不攻自破，而原文亦可全篇書解也。物者，謂物體。指者，謂物德，或現象。大意謂指即物，物德即物體，非指之外更有物，非物德外更有物體也。「物莫非指，而指非指。」吾人所經驗所存想之物，皆是物德，皆是現象，皆是指。故曰物莫非指，指乃對物而言；猶之奴才乃對主人而言，倘令天下之主人盡是奴才，則奴才不得謂之奴才，猶之物莫非指，則指不得謂之指也。故曰：物莫非指，而指非指。前後句有論理的必然，以下則說明第一句之所以然。「天下無指，物無可以謂物，」如穆勒約翰曰，今有一物於此，視之澤然而黃，臭之鬱然而香，撫之孿然而圓，食之滋然而甘者，吾知其爲柑也。設去其黃而無代以他色，去其香而無代以他臭，去其圓而無代以他形，去其甘而無代以他味，則是柑之所餘者爲何物耶？若然者，柑之所以爲柑者，物之所以爲物者皆去，謂之無物或等於無，豈不可乎？又如堅白之石，去白之色（即使目不能見）與堅之觸（即使手不能觸）則此石不將等於無石乎？又如有白馬於此，去白之色與馬之形，則此馬不將等於無

馬乎？故曰天下無指，物無可以謂物。「非指者，天下無物，可謂指乎？」除卻指外別無所謂物，則指卽物，名之曰物可矣。何必強謂之爲指？「指也者，天下之所無也。物也者，天下之所有也。以天下之所有，爲天下之所無，未可，」普通人皆以物爲眞，而指爲幻現，色聲香味觸等明明是有，明明卽是物；世人偏謂之爲指，目之爲幻，所以未可。「天下無指而物不可謂指也，」既皆是物，何來指名？「不可謂指者非指也，」以其是物非指，所以不可謂指。「非指者物莫非指也，」重申首二句意。「天下無指，而物不可謂指者，非有非指也，」物莫非指，自然非有非指，凡人類所能存想，所能實證者，任何神祕，總卽是「指，」總不得謂之非指，故曰：指不至（見莊子天下篇）指不至者，謂總不脫卻現象範圍也。又曰「至不絕，」至不絕者，謂有時自以爲脫卻現象範圍，實則仍未脫卻也。「非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也，」反覆申明前說。「天下無指者，生於物之各有名，不爲指也。」物卽指，名所以代表物，卽所以代表指，既同是物，何來指名？「不爲指而謂之指，是兼不爲指，」兼不爲指，等於皆爲實物。「以有不爲指之無不爲指，未可。」以實物歸於幻相未可；「且指者天下之所兼，」有充天下皆是指意。「天下無指者，物不可謂無指也。」無指不可以謂物，天下所有者物耳。何用指名？「不可謂無指者，非有非指也，非有非指者，物莫非指，」仍申前說。「指非非指也，指與物非指也，」指卽可知之指，非不可知之非指，但對物言，指卽是物，不得謂之指或現象「使天下無物指，誰徑謂非指，」倘天下無物指相對之說，孰無事而倡指非指之說？「天下無物，誰徑謂指？」苟衆人心目中無別不可知之物，則指之名從何來？「徑謂無物非指，」簡言之，唯象主義而

已。「且夫指固自爲指，奚待於物而乃與爲指？」現象就是現象，並非對於某種不可知實體，而爲其現象，此不可知之實體，實是龜毛兔角，附贅懸瘤，大可無需，故說唯象主義，此象非他，卽實物也。觀於此，可知其根本精神，實與近世科學上之實證主義，不謀而合矣。

1. 白與馬

(二)白馬論篇中云：

白馬非馬，可乎？曰：「可。」曰：「何哉？」曰：「馬者，所以命形也。白者，所以命色也。命色者，非命形也。——故曰：「白馬非馬」」(中略。)馬固有色，故有白馬，使馬無色，有馬而已耳，安取白馬，故曰非馬也。白馬者，馬與白也，馬與白馬也，故曰白馬非馬也。

此指世俗以白之色馬之形，皆爲馬之物德(指)。而公孫龍以白馬乃馬形加白色之稱謂；言馬之一辭，所以名其形。白之一辭，所以名其色(馬爲「周延」白馬爲不周延。兩辭之範圍不同。)視白色與馬形爲平等之感覺；故曰「白馬非馬，」猶之一加一之非一也。茲再演其旨，馬能包括一切馬類之外延全體，故爲周延。白馬爲馬之色白者，爲馬之一部分，除是而外，尙有其他各類之馬，故其外延仍在馬的內包之中，故爲不周延。辭類既各相別，卽不能以異類之物而均等視之，則白馬非馬，不亦明乎？今以圖解之：

非白馬

白馬

（甲）

白馬　馬

（乙）

如甲圖以馬爲大圈，白馬本馬類中之一部爲小圈，即知白馬包括於馬中，而馬捨白馬之外，尚可容納黃馬黑馬等，其範圍大小之不同，可見白馬非馬之義也。再變如乙圖，白馬與他馬相別，即可謂之馬馬；可謂之馬馬者，即他馬爲馬，而白馬亦馬也。準上甲圖能立，乙圖不能立，質言之，馬爲周延，白馬爲不周延，白馬非馬能成立，白馬爲馬不能成立，今再以「邏輯」證其白馬非馬如下：

A. 不合於邏輯法式者

凡白皆馬也，…………大前提(喻)

白馬白也，……………小前提(因)

故馬亦白馬也。……………結　論（宗）

此不合論理之法式也，所以者何？凡白皆馬卽舉凡宇宙間具白色皆可以馬稱之，大前提之謬誤也。白馬白也，意謂白馬祇具白色不必須馬之形等，小前提謬誤也。故馬亦白馬，卽他馬（黃黑等）皆得白馬稱之，結論謬誤也。三支皆不足立，又烏論白馬爲馬哉？玆再反證一式如下：

B. 合於邏輯法式者

凡白非馬也，……………大前提（喻）

白馬非白也，…………小前提（因）

故白馬非馬也。…………結　論（宗）

按上列一式爲合論理之法式也，何以言之？蓋大前提主辭（因明謂之「前陳」）應爲中名辭，賓辭（因明謂之「後陳」）應爲大名辭。小前提「前陳」應爲小名辭，「後陳」應爲中名辭。結論前陳應爲小名辭，後陳應爲大名辭，檢上一式，均無不合，則白馬非馬必矣。故由上二式觀之，一謬一正，白馬非馬之說，固爲論理學所許可也。近人章太炎先生本佛家唯識之旨釋之，多所發明，端錄於後，智者比而觀之，可得本論之大意矣。章氏齊物論釋一節云：

白馬論云：「馬者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰白馬非馬。」莊生則云：「以馬喻白

馬之非馬，不若以非馬喻白馬之非馬。」所以者何？馬非所以命形，形者何邪？惟是句股曲直諸線種種相狀，視覺所得，其界止此，初非於此形色之外，別有馬覺意想分別，方名爲馬，馬爲計生之增語，而非擬形之法言，專取現量，眞馬與石形如馬者，等無差別。而云馬以命形，此何所據？然則命馬爲馬，亦且越出現量以外。則白馬與馬之爭絕矣。此皆所謂莫若以明也。……假令云，馬者所以命有情，白者所以命顯色者，非命有情，故曰白馬非馬，莊生其奚以破之邪？應之曰：此亦易破，鋸解馬體，後施研擣，猶故是有情否？此有情馬，本是地水火風，種種微塵集合，云何可說爲有情？若云地水火風亦是有情者；諸有情數，合爲一有情數，雖說爲馬，惟是假名，此則馬亦非馬也。

2. 堅與白

(二)堅白論篇中云：

堅，白，石，三，可乎？曰：「不可。」曰：「二，可乎？」曰：「可。」曰「何哉？」曰：「無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。」……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也。拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。曰：天下無白，不以視石，天下無堅，不可以謂石，堅，白，石不相外，藏三可乎？曰：有自藏也，非藏而藏也……離也者，藏也，曰：石之白，石之堅，見與不見，二與三，若廣修而相盈也，其非舉乎？曰：物白焉，不定其所白，物堅焉，不定其所堅，不定者，兼惡乎其石也。曰：循石非彼無石，非石無所取乎白石，不相離者，固乎然其無已。曰：於石一也，堅白二也，而在於石，故有知焉，有不知焉。有見焉，有不見焉。故知與不知相與離，見與不見相與藏，藏故，孰謂之離？

曰目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白，其異任也，其無以代也。堅白域於石，惡乎離？曰：堅未與白為堅而物兼，未與為堅而堅必堅，其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏，白固不能自白，惡能白石物乎？則不白物而白焉，黃黑與之然，石其無有，惡取堅白石乎？故離也。

此言視得其白，拊得其堅，前屬視覺，後屬觸覺，各自獨立，並非有石為堅白所依據也。茲仍循景幼南說詮釋於下，「〔或〕曰：堅白石三，可乎？〔答〕曰：不可。〔或〕曰：二，可乎？〔答〕曰：可。…… 無堅得白，其舉也二，無白得堅，其舉也二。」不知堅時可以見白，共堅則為二，不見白時可以知堅，共白則為二，此說明堅白可以析而為二之故。「視不得其所堅，而得其所白者，無堅也，拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也無白也。」不得即是脫離之「離，」即是隱藏之「藏，」「離」與「藏」就是無，此層最須注意，方可明瞭下文之所言；「〔或〕曰：天下無石，不以視石，天下無堅，不可以謂石，堅白石不相外，藏三，可乎？」此或人之語，殆即墨辯之語，墨辯屢有「堅白不相外」一類之字句，意謂堅白不能與石相離，雖吾人不見之不知之之時，彼仍藏於石中，「〔答〕曰：有自藏也，非藏而藏也。」意謂堅白自隱自離，自無耳，非有一石為之隱藏地也。愚按此為本篇本旨（中略）。「離也者，藏也，」此離的是脫離之離，下文可見。「〔或〕曰：石之白，白之堅，見與不見，二與三，若廣修而相盈也，其非舉乎？」墨辯亦有「見不見離一二不相盈廣修堅白」之句。大意謂堅白石三者之相依，如長闊高之相依者然，故不能分離。「〔答〕曰：物白焉，不定其所白。物堅焉，不定其所堅，不定者，兼惡乎其石也。」宋謝希深原註曰：萬物通有白，是不定白於石也，夫堅

白豈唯不定於石乎？亦兼不定於萬物矣，萬物且猶不能定，安能獨於與石同體乎？大致亦是，無非謂堅白可以相離而獨立。「〔或〕曰：循石非彼無石，非石無所取乎白石，不相離者，固乎然其無已。」仍執前說爭不相離，下答仍爭相離，堅白相離爲公孫龍所必爭。「〔答〕曰：於石一也。堅白二也。而在於石，故有知焉，有不知焉，有見焉，有不見焉。故知與不知相與離，見與不見相與藏，藏故，孰謂之不離。」墨辯亦有類此者一條，已脫漏不可解。又有一條曰：「於一有知焉，有不知焉，說在存。」存正是離之反面。近人王獻唐謂此節主述堅白互相離藏之理，以答賓難，旣言堅「」而同在一石，撫堅可知，撫白不可知，其不知者與知者相離矣。使果不離，曷不同時並知？視白可見，視堅不可見，其不見者與見者相藏矣。使果不藏，曷不同時並見？謝希深亦曰：「堅藏於目，而目不堅。誰謂堅不藏乎？白離於手，不知於白，誰謂白不離乎？」析理甚碻，可參考也。「〔或〕曰：目不能堅，手不能白，不可謂無堅，不可謂無白，其異任也，其無以代也，堅白域於白，惡乎離？」仍是執定當見硬說不離，王獻唐謂「此節意言目不得堅，手不得白，係以手目之職司各異，不能相代，其實堅白統域一石，雖不同時兼得，然不可因其不能視也，謂之無堅；或以其不能撫也，謂之無白。此又反駁主言堅白相離之理，斯言極是。謝希深釋「所在各異」非也。「〔答〕曰：堅未與石爲堅而物兼，未與爲堅，而堅必堅，其不堅石物而堅，天下未有若堅而堅藏，白固不能自白，惡能白石物乎？則不白物而白焉，黃黑與之然，石其無有，惡取堅白石乎？」意謂白自白，不待石而白，堅自堅，不待石而堅，除卻堅與白，石物從何來？「故離也。」荀子儒效篇曰：堅白同異之「分隔」也。楊倞荀子修身篇註曰：堅白謂「離堅白」也。此「分

「隔」與「離」字，可以深長思矣。此節釋堅藏白離並非除堅白之外，另有第三之「石」爲堅白所依據也。

3. 名與實

（四）名實論中有云：

天地與其所產者，物也。物以物其所物，而不過焉，實也。實以實其所實，不曠焉，位也。出其所位，非位；位其所位焉，正也。以其所正，正其所不正；疑其所正。其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也。其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而行不唯乎此，則此謂不行。其以當不當也。不當而亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行此，其以當而當也，以當而當正也。故彼彼止於彼；此此止於此；可。彼此而彼且此，此彼而此且彼；不可。夫名實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，明不謂也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉，古之明王。審其名實，愼其所謂，至矣哉，古之明王。

通篇大旨在正名正實使二者不相違背，此係公孫龍正名之說也。蓋以天地之形及其所產均名爲物（荀子所謂大共名，亦即此意。）然名某物必與所名某物之性質相貌相符，其某物所具之性質相貌，即某物之實，亦即以之區別於他物；墨經釋實之義爲最當。實必有特徵，謂具有某種特徵方爲某物，其特徵所在，即「位」之所在也。如今有一物於此，視之澤然而黃，撫之攣然而圓，臭之鬱然而香，食之滋然而甘，吾知其爲柑也。此「黃」「圓」「香」「甘」即柑之特徵，而得其位，合其特徵，方符柑實。故曰「實以實其所實，不曠焉位也」（曠似空缺。從王琯

說。）「故彼；彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼。此；此當乎此，則唯乎此，其謂行此。其以當而當也，以當而當正也。」（近人王琯釋：「言若名定爲彼，而所定之彼，與其實際相當，適應乎彼，方可謂爲行彼。名定爲此，而所定之此，與此之實際相當，適應乎此，方可謂爲行此。凡是皆以名實相當而成正舉」極是。）歸納公孫龍之意，宇宙萬有，不能憑空構撰，必求與實際相符，若彼名濫於此實，謂彼名卽與此名相類；或以此名濫於彼實，謂此名卽與彼名相類；皆正名之所當切戒也。至正之之標準，純由實而定，其實旣正，名亦隨之，由此可窺名實合一之精神，非離實以正名，乃循實以責名也。

第五節　各派之略評及研究名學應持之態度

中國名學主流不外以上所述「無名」「正名」「立名」「形名」四派，概括言之，唯「無名」與「正名」二派耳。何以言之？蓋形名學派惠施所陳歷物十事，無一非道家思想，與其歸入形名學派，毋寧列入無名學派，較爲妥適。而墨經本中國最純粹之名學資料，雖可獨立一「立名學派」，然審墨經各條必有一字或數字標題，下說明題字定義，未嘗不可歸入正名學派；所不同者，孔子正名分之名（純粹倫理），荀子正貴賤兼同異之名（倫理論理參半），墨子正同異之名（純粹倫理）耳。至公孫龍重物指之辯，究白馬之非，定堅白之義，在在審其名實，愼其所謂，另立形名一派固可，謂之正名學派之一大旁流，亦無不可也。故中國名學，大體言之，祇無名

及正名二大派而已。復次中國名學，既有「正名」及「無名」之分，吾人果何取何舍乎？斯亦研究名學須知之問題。夫名之爲物，語其有用，則「可以生同異，可以生是非，可以生吉凶，可以究天下之汙隆。」語其無用，「則名無得物之功，物無當名之非。」果一是一非歟？抑俱是俱非歟？欲知名之存廢，須先究現象及本體之分，若追究宇宙本體，名固非其所用，然從知識範圍內立論，則主辭賓辭所立之判斷，或數判斷所推論之是非，悉基於單事單義之名。善乎梁任公先生之言曰：「若是辯論宇宙根本原理，非專恃知識所能解決，無論若何辯法，終是「或是或非」或「俱是俱非」。」此外凡涉及名相有因果關係之事物，則必「是不俱當，不俱當，必或不當矣。」可知名之爲物，在無名學派視之，自覺虛幻施設，不足語於事物之眞相，然從知識範圍內推論，則有極大效用，今吾人旣不能達到「絕聖棄知」「是非齊一」之境地，一語言一會合一思想，在在又須藉名以達意，藉名以推論是非，吾人當舍無名學派之思想，而取正名學派之思想，夫復奚疑？

第三章　中國名學之總評

從事學術，有學必有問，有思必有辯。名學者，研究辯事察理之學也。吾人欲知中國古代學術何以不同希印二十七，須先究中國名學所以不同希印二十七。蓋有不同之名學，然後產生不同之學術也。故吾人述中國名學派別之後，當略加批評。一方面知己之所長究在何處，思有以光大之。一方面知較希印二十七之所短又在何處，當有又

以補苴而匡正之。使今後改進中國學術思想，可以知所擇焉。中國名學，就管見所及可得而評論者，約有數端：

第一節　注重人事之問題

希臘爲島國之民，其思想雖能窮究宇宙之本原，其學說尚囿於知識之問題，故對於人類和樂之業，幸福之推求，尚未有特殊之貢獻，中國本是富有倫理思想之民族，各家有關名學之資料，除討論推論是非外，又注重實際人事。如孔子正名一端，涉及禮樂刑罰等事，即其實行正名方法，仍重「正名字」「定名分」「寓褒貶」三種，厥後荀子正名思想，亦注重制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。大抵傾向倫理方面而發也。雖其所言多非純粹論理學之資料，以「邏輯」「因明」衡之，固有未善處，然其側重倫常之道，謀人類切身之幸福，固爲希印二土所不及，其特點在是，其缺點亦在是也。

第二節　家數之繁多

希印二土之論理學，其所討論之問題多不出範圍之外，大抵甲萌一義而乙擴張之，乙成一說而丙闡發之，故其學術進展類多似集中趨勢，雖有所變化，每種事實之大體趨勢，置重於質之方面，非置重於量之方面，中國地大物博，交通未盛，學者每想入非非，故於名學一端，有處道家立場以談名者，有處儒家立場以談名者，有處墨

家立場以談名者，更有處法家以談名者；同一名學問題，有主張正名爲名學之建設者，有主張無名爲名學之破壞者，有從人事立場演成倫理正名者，有從無名原理演成齊物之張本者，更有「爵名」「刑名」「散名」之分者，（名家致力頗在散名，散名爲名之散在人間者，隨俗制定，易致淆亂，因以施其正之之術，本篇所討論端屬散名，爵名刑名非名學所有事，未暇及也。）種類之多，纍纍若貫珠然。其質雖較希印夾雜不純，然總各家討論各類名之量，誠超彼二十之上，使能繼繼繩繩，賡續至今，其成績定極可觀，而中國自然科學之發達，亦當不遜於近代之歐美也。不幸自漢武罷斥百家，專尙儒術，斯學遂墮矣。

第三節　傳統勢力之發達

世愈亂而心愈治，政愈泥而學愈升，此爲世界之變例，亦卽吾國之特性也。中原多故，野心蠭豪之輩，雖鈎心鬥角，期占一席地以爲榮，然第一流人物則不肯苟且以就功名，爰以全副精神從事於名山千秋之業，此春秋戰國之交，中國民智全盛時期也。迨漢武罷斥百家之後，專尙儒術，而學術之進化，亦從此而沉滯矣。蓋帝王旣宰治天下，莫敢靖人之心，學說爭鳴，必各是其是而各非其非，此人心所以滋動；於是綏靖之術，莫貴於一尊。然際秦漢之交，何以不取他家而獨一尊於孔子，是亦有故。周末大家足與孔子並列者，有道墨二家。墨主平等，不利於專制，固非所取；而道家又主放任破壞，亦不利於專制人君；獨孔學重階級（中庸曰：親親之殺，尊賢之等，禮所生也，）

喜保守（孔子曰：非先王法服不敢服，非先王法行不敢行，）貴秩序（君君，臣臣，父父，子子，）均默契帝王馭民之心理。白帝王御儒術，雖可使風俗敦厚，政治安寧，然中國學術即由此沉滯。回溯中國名學至秦漢以後，無絲毫之進展，民族之秉性固亦有關，然傳統思想之束縛，實不能辭其咎矣。

第四節　無抗辯之風尚

學愈思愈進，理愈辯愈明，此世人所共知也。希印二土論理學所以成爲專科之學，皆由彼此有抗辯之風尚，進而愈深，引而愈長，如當龍樹提婆之時代，印度學派將近百種，彼此辯論失敗之際，非殺身以報，即皈依爲弟子。而歐洲中古時之學者，如白魯納（Bruno）因主張哥白尼（Copernicus）天文說，反抗宗教之迷信，爲教會所焚死；又如加里雷倭（Galileo）亦因提倡地動說，備受種種酷刑；豈彼士之國民不惜己身歟？毋亦曰：有抗辯之風尚，發明眞理，擁護眞理，有以致之耳。而中國民族素以寡言幽默爲美德，絕少正當抗辯之風尚；除我有唐玄奘大師於中印土曲女城戒女王與設十八日無遮大會，廣召五天竺國解法義沙門婆羅門等並及小乘外道令大師立眞唯識量書在金牌經十八日，竟無一人敢破斥，與壯舉者外，非如孟子無君無父不合邏輯之推論（孟子云：「楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。」夫爲我何故與無君同物？兼愛又何故與無父同物？一以「邏輯」或「因明」論法繩之，必立窮矣；）即如道家重玄想不重事實之推論；求一可以有實驗之抗辯，或如玄奘比量

之抗辯，能如希印二士之猛烈者，實不數數見也。從無戈矛甲胄以爲依藉，又安敢望以攻能克，以守能牢耶？名學之不昌，實由於是！吾故曰：今後之賢智，有以利導我中華民族之學術自任者，不可不以此爲急務也。

參考書

1. 胡適之: 中國哲學史大綱
2. 馮友蘭: 中國哲學史
3. 劉師培: 小學發微
4. 劉師培: 正名隅論
5. 釋太虛: 現實主義
6. 章太炎: 語言緣起說
7. 章太炎: 國故論衡
8. 梁啓超: 墨子學案
9. 梁啓超: 墨子微
10. 梁啓超: 墨經校釋
11. 孫詒讓: 墨子閒詁
12. 張純一: 墨子閒詁箋
13. 呂思勉: 經子解題

14. 顧　實：莊子天下篇講疏
15. 姚際恆：古今偽書考
16. 顧　實：重考古今偽書考
17. 金受申：稷下派之研究
18. 錢　穆：惠施公孫龍
19. 金受申：公孫龍子釋
20. 陳　柱：老子
21. 王先謙：荀子集解
22. 陳　柱：老學八篇
23. 馬敍倫：莊子義證
24. 章炳麟：齊物論唯識释
25. 錢　穆：論語要略
26. 釋德淸：莊子內篇注
27. 景昌極：哲學論文集
28. 陳此生：楊朱